

# متفکرین بزرگ هند

البرت شوایتزر

ترجمہ :

علی اکبر باہداد

چاپ اول

نبرماہ ۱۳۴۸



## مقدمه مترجم

البرت شوایتزر دکتر در فلسفه، دکتر در پزشکی، عضو انستیتو برنده جایزه صلح نوبل، پروفیسور دانشگاه استراسبورگ، صاحب اثر مهم در فلسفه کانت بسای و پزشک بیمارستان لامبارنه در قلب قاره سیاه که چند سال پیش محافل ادبی و علمی در گذشت وی را مرك بزرگترین انسان قرن بیستم نامیدند؛ یکی از آنهایی است که همیشه خود را مرد جهانی و ذی‌علاقه بمسائل انسانی نشان داده است.

کتابی که ترجمه آن را ملاحظه می‌کنید نمونه‌ای از تفکرات و دید شخصی او در باره متفکرین هند و مسائل بزرگ انسانی است.

مترجم در نظر ندارد در مورد این کتاب و مسائل مطروحه در آن اظهار نظری نماید. فقط در يك مورد می‌خواهد توضیحی بدهد که امیدوار است زیاد بيمورد نباشد. و آن عبارت از مسئله‌ایست که در این کتاب بازگشت و باز آمدن ترجمه گردیده که بعضی‌ها آن را از جمله مسائل لاینحل، مسئله‌ای که نمی‌توان صحت و سقم آن را باثبات رسانید شمرده‌اند. مسئله بازگشت منتها بشکل دیگری یعنی بدون منوط کردن آن با اعمال گذشته در فلسفه‌های دیگر نیز وجود داشته.

۴۱/۱  
۱۸۱۰۲

---

جـاـپ اـیـن کـتـاب دـر تـیـر مـا ه یـک هـزار و سـیـصد و چـهـل و هـشـت خـورنـیـدی  
د ر حـا پ خـا نـه فـا ر و س اـیـر ا ن ا ن حـا م گـر فـت



اعتقاد راسخ به تکرار متشابه حیات داشته .

نیچه می گوید: «پس از مرگ باز با بعرضه حیات گذارد و زندگی ای که از هر حیث شبیه اولی باشد شروع خواهی کرد . فاصله هریک از زندگیهای تو همان مدت زمانی است که شرایطی که موجود حیات تو گردیده بود باردیگر جمع گردد .

آنوقت هر درد و الم، هر شادی و سرور، هر دوست و دشمن ... را در همان نظم و ترتیبی که دیده بودی باز مشاهده خواهی کرد.»

نیچه در کتاب معروف خود «زرتشت چنین گفت» باز میگوید: «ای زرتشت همه چیز می رود و باز می گردد . چرخ حیات همیشه در گردش است .

همه چیز افسرده می شود و میمرد ولی<sup>۱</sup> باز شگفته می گردد و زندگی از سر می گیرد ...

همه جا مرکز است و راه ابدیت منحنی است .»

در حوالی سال ۱۸۸۱ نظریه بارگشت بار دیگر در ذهن نیچه ظاهر گردید و در نتیجه یکنوع شوق و شغف عمیق آمیخته ترس و وحشت بوجود او استیلا یافت .

علت این ترس و وحشت و شوق و شغف معلوم است . راه حلی که نیچه برای موضوع حیات پیدا کرده بود؛ از یکطرف با امید و شوق و از طرف دیگر بیاس و حرمان می کشید .

آنهائیکه زندگی را قبول کرده و آنرا بتمام معنی دوست داشته اند از فکر تکرار حیات و وحشت زده نخواهند بود ! ولی نیچه میدانست که

---

۱- این گفته رباعی خیام را بیاد می آورد :

زنهار بکس مگو تو این راز نهفت

آن غنچه که پرمرد نخواهد بشگفت

در میان فلاسفه قدیم رواقیان معتقد بودند که عالم حادث و فانی است و آغاز و انجامی دارد . زیرا به چشم خود می بینیم که عناصر آن همیشه دستخوش زوال اند . موجودی که از عناصر و اجزاء فناپذیر ترکیب یافته چطور میتواند ابدی باشد . ولی زوال عالم دفعتی و آنی است نه تدریجی و غیر محسوس .

بموجب قانون تغییر ناپذیر همینکه دوره حیات آن پایان آمد و روز موعود فرا رسید تمام موجودات دستخوش نیستی میشوند . ولی این زوال هم ابدی و دائمی نیست . عالم معدوم نمی شود مگر برای اینکه حیات تاره ای آغاز نماید .

رواقیان معتقد بودند که عمر عالم  $(۱۸۰۰۰ \times ۳۶۵)$  سال است . همینکه این مدت تمام شود عالم و هر چه در آنست طعمه آتش می گردد و شعله های آن فضای لایتناهی را فرا می گیرد . همینکه آخرین بقایای موجودات از بین رفت و آخرین شعله های آتش در فضای بیکران فرو نشست ؛ آنوقت عالم تاره و جوانی که از هر حیث شبیه عالم اول باشد بوجود می آید . همان حیوانات و نباتات ، همان گلها و گیاهها ، چشمه ها و رودها و بالاخره همان پیشامدهای تاریخی بهمان نظم و ترتیب اولی ظاهر میشوند :

باز می بینیم سقراطی از مادر قابله دنیا می آید و زنی با اسم کزان تیب را برای همسری خود انتخاب می نماید ؛ شوری در عالم یونان برپا می کند و بالاخره محکوم بنوشیدن شوکران میشود .

عقیده بازگشت در قرون جدید رنگ دیگری بخود گرفت و طرف دارانش خواستند اساس آنرا هم مانند تمام مسائل دیگر بر پایه علمی قرار دهند .

نماینده جدی این متفکرین بدون شك فردريك نيچه است که

مادی و معنوی ما تبدیل بحرارت گردیده و تدریجا از بین میرود . بدین نحو حرارت آفتاب و زمین رو بنقصان گذارده دیریا زود روزی خواهد رسید که برودت درعالم حکمفرما شده موجودات راه زوال گرفته حیات نیز ممتنع خواهد گردید .

اگر اصل فوق مسلم بود بایستی نظریه بازگشت را بیکباره کنار بگذاریم و از فکر خود دور ساریم . ولی میدانیم نظریه دیگری نیز موجود است که چندان با نظریه فوق مطابقت ندارد . دانشمندان دیگری معتقدند که عالم در مناطق دورا دور فضای بیکران نیروی تحلیل رفته خود را ترمیم می نماید و حوانی را ارسرمی گیرد .

یس می بینیم که نظریه بازگشت هنوز میتواند اذهان را بخود مشغول بسازد . بهتر این است که بقول یکی از متفکران فرایسه بگوئیم که اینهم یکی از مسائلی است که راهی برای رد یا اثبات آن نداریم .

علی اکبر باعداد

اینگونه اشخاص چقدر نادرند .

برعکس بدبین‌ها مریضها ؛ آنهائیکه در نتیجه انحطاط ارثی و نژادی زندگی را ارروی اجبار قبول کرده و در اثر ناملایمات تاب و توانشان اردست رفته ؛ آنهائیکه باسنائی شاعر ماهم آواز شده میگویند :  
ازین مرگ صورت نگر تا نترسی ازین زندگی ترس کاینک در آنی  
تو روی نشاط دل آنگاه بینی که از مرگ رویت شود زعفرانی  
چقدر زیاداند و روی زمین را پر کرده‌اند ! البته اینگونه اشخاص  
که حابه تاریک قبر را مدف آلام و آرامگاه ابدی میدانند اگر بدانند که  
سیه روزی آنان را پایانی نیست مسلما راه حنون پیش خواهند گرفت .  
نیچه نمی‌حواست تنها باظهار یک عقیده فلسفی قناعت نماید ؛ بلکه  
می‌حواست آنرا با اصول علمی ثابت کند . ولی بزودی متوجه شد که  
این نظریه باسانی انبات شدنی نیست .

بطور کلی طرفداران نظریه بازگشت می‌گویند که تمام عوالم ار  
جواهر فرده که علمای طبیعی آنها را آتوم می‌نامند ترکیب یافته  
است .

شماره آتومها هر قدر زیاد باشد ؛ بالاخره محدود و متناهی است  
در نتیجه ترکیب گوناگون آتومها موجودات مختلف بوجود می‌آید .  
و چون شماره آتومها متناهی است پس ترکیبات مختلفی که از آنها حاصل  
میشود خود هم متناهی و محدود خواهد بود . در طی صد هزاران و  
میلونها سال روزی خواهد رسید که تمام ترکیبات ممکن بپایان رسیده  
ناچار همان ترکیبی که موجد زمان معینی گردیده بود باز بوقوع خواهد  
پیوست آنوقت در نتیجه اصل مسلم دترمینیسم همان موجودات و حوادث  
همان روزها و شمشها باهمان نظم و ترتیب اولی مانند حلقه های زنجیر  
ظاهر خواهد گشت .

این بود بطور خلاصه عقیده آنهایی که از نظریه بازگشت طرفداری  
نموده‌اند . ولی عده دیگری از دانشمندان نیز معتقداند که تمام فعالیت

## پیش گفتار مولف

هدف این نوشته اینست که فکر هندی ، تحول و تکامل ، مسائل مطروحه و بزرگترین نمایندگان آن را بمردم اروپا بشناساند. لازم بگفتن نیست که با فحص و بحث در آن فکر و ذهن اروپائی غنی تر و روشن تر خواهد شد .

برای فهم آن لازم است قبلاً با مسائل خاص آن و اینکه چگونه با آنها مواجه میشود آشنائی پیدا کنیم. پس باید تحولی را که از دوره سرودهای ودائی آغاز گردیده و تا امروز ادامه یافته نشان و توضیح داد . من کاملاً متوجه ام که رشد و تکامل طرز تفکری که بیشتر از بینشهای دیگر مستعد عدم درك تناقضات و تضادهای داخلی خویش است و عناصر کاملاً مغایر را در جنب هم قرار داده و گاهی نیز از بهم آمیختن آنها واحدی تشکیل میدهد چه قدر مشکل است . ولی تصور میکنم که



## پیش گفتار مولف

هدف این نوشته اینست که فکری را بدهد ، تحول و تکامل ، مسائل مطروحه و بزرگترین نمایندگان آن را بمردم اروپا بشناساند. لازم بگفتن نیست که با فحص و بحث در آن فکر و ذهن اروپائی غنی تر و روشن تر خواهد شد .

برای فهم آن لازم است قبلاً با مسائل خاص آن و اینکه چگونه با آنها مواجه میشود آشنائی پیدا کنیم. پس باید تحولی را که از دوره سرودهای ودائی آغاز گردیده و تا امروز ادامه یافته نشان و توضیح داد . من کاملاً متوجه ام که رشد و تکامل طرز تفکری که بیشتر از بینشهای دیگر مستعد عدم درك تناقضات و تضادهای داخلی خویش است و عناصر کاملاً مغایر را در جنب هم قرار داده و گاهی نیز از بهم آمیختن آنها واحدی تشکیل میدهد چقدر مشکل است . ولی تصور میکنم که





از دوستم ژ. ل. ۱. پر نود که قسمت بزرگ انتشار فرانسه این کتاب را عهده‌دار بوده‌اند؛ هم‌چنین از مساعدتهای دوستان دیگر که در تصحیح و انتشار و تجدید نظر این اثر کوشیده‌اند صمیمانه تشکر می‌نمایم.

از هنگامیکه در جوانی با آثار شوپنهاور آشنائی پیدا کردم همواره فلسفه هند تأثیر خاصی در من داشته. من همیشه معتقد بوده‌ام که هر فکر فلسفی باید مسئله بزرگ اتحاد روحی انسان با جهان را در مرکز توجه خود قرار بدهد. اگر علاقه من بسوی طرز تفکر هندی معطوف گردیده از ایرو است که فلسفه مزبور بیش از هر چیز بمسئله مزبور توجه داشته و طبعاً و ذاتاً عرفانی و اشراقی است. بعلاوه من همیشه علاقه خاصی برای اخلاق هندی داشته‌ام. زیرا بینش مزبور نه تنها بروابط انسان با ممنوعان خود و اجتماع پای‌بند بوده بلکه در قید و بند موجودات دیگر نیز بوده است.

با وجود این هر قدر بیشتر با مدارك و اسناد فلسفه هندی الفت پیدا می‌کردم در باره صحت و درستی تفسیرها و تعبیرهای شوپنهاور و دیگران - که هنوز هم در اروپا رواج دارند - بیشتر بشک و تردید می‌افتم. بنا بگفته فلاسفه مزبور فکر هندی مطلقاً زیر نفوذ و سلطه انکار جهان قرار گرفته است در صورتیکه بعداً متوجه گردیدم که عناصر اثباتی جهان نیز از اول در آن وجود داشته. این هم‌زیستی نفی و اثبات جهان درست همان چیزی است که خصوصیت و سیر تحول آنرا تشکیل و تعیین نموده است.

پس می‌خواهم نه تنها خطوط اصلی تحول آنرا رسم نمایم بلکه

ماروپائیان واقعاً جوهر و حقیقت فکری همدی و اهمیت و ارزش آنرا پی نخواهیم برد مگر اینکه سیر تحول آن را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم .

مانند تمام اروپائانی که بمطالعه فلسفه همدی می پردازید من هم خود را مدیون اساتید بزرگ هند شناسی میدانم که متون فلسفه مزبور را انتشار داده و به تحقیقات تاریخی اساسی در این باب دست رده اند .

بویژه از پروفیسور موریتز<sup>۱</sup> وین ترنیتز استاد دانشگاه بزرگ پراگ<sup>۲</sup> نه تنها از لحاظ دین خود با تر بزرگ وی در ادبیات همدی بلکه هم چنین از لحاظ اطلاعات ذیقیمتی که در دسترس من گذارده و بمن اجاره داده اند که از تبحر استثنائی ایشان استفاده نمایم سپاسگزارم .

در میان آثاری که در مورد تاریخ فلسفه هند نگاشته شده بایدار ملخص تاریخ فلسفه همد اثر پول<sup>۳</sup> ماسون اورسل (۱۹۲۳) ؛ فلسفه های همدی اثر رنه گروسه<sup>۴</sup> و فلسفه هند او تواشتراس<sup>۵</sup> (۱۹۲۵) نام ببرم .

من ار مداکراتم با دوست بزرگ خود سی . ف . اندروس که آشنائی سزیدک با رابدرانات تاگور<sup>۶</sup> و مهاتما گاندی<sup>۷</sup> داشت استفاده شایانی برده ام ؛ و از تحقیقات جالب و نافذی که رومن رولان<sup>۸</sup> در باره راماکریشنا<sup>۹</sup> و ویوه کاناندا<sup>۱۰</sup> انجام داده اند اطلاعات و افکار متعددی بدست آورده ام .

- ۱- Moritz Wintrenitz      ۲- Prague      ۳- Paul  
 Masson-Ourssel      ۴- Rene Grousset      ۵- Otto Strauss  
 ۶- C F Andrews      ۷- Rabindranath Tagor  
 ۸- Mahatma Gandhi      ۹- Romain Rollan      ۱۰- Rāmakri-  
 shna      ۱۱- Vivekananda

قدر هم بذاته ضروری و مفید باشد ارزش نسبی پیدا می‌کند. بعلاوه يك بحث و مناظره بين فكر غربی و فکرهاندی نمی‌تواند به نتیجه‌مبئی برسد اگر هر یکی از آندو بخواهد حقانیت و صحت خود را برخ دیگری بکشد یا رجحان خود را باثبات برساند.

هریکی از آندو وارث گنجینه‌های معنوی و فکری است و هر دو باید بسوی فلسفه بگروند که اختلافات گذشته را کنار گذاشته و ثروت مشترك انسانیت قرار گیرد - هر مناظره وقتی مفهوم حقیقی خواهد داشت که بهر دو طرف نقائص آن را نشان داده و هر دو آنها را به جستجوی ایده‌آل عالی‌تری سوق دهد.

ما باید در پی فکر عمیق‌تر و غنی‌تری در محرکها و انرژیهای اخلاقی و روحی باشیم. فکری که بتواند اذهان افراد و اقوام را زیر نفوذ خود بگیرد. در همچو عصر پر تشویش و اضطرابی باید انتظار خودمان را بسوی این چنین فلسفه‌ای متوجه سازیم و آن را هدف دائمی کوششهای خودخواه در غرب و خواه در شرق قرار دهیم.

آلبرت شوایتزر

فی نفسه آنرا مورد بحث قرار دهم. تا آنجائیکه میتوانم بگویم هیچوقت حدود مناظره بین فکر هندی و فکر غربی بطور واضح تعیین نگردیده است. با اروپائانی مانند شوپنهاور و دیگران طرز تفکر غربی را رد کرده و نقطه نظر هندی را پذیرفته‌اند و یا مانند دیگران با اعتقاد باینکه فکر هندی برای غربیها اصلاً غیر مفهوم است از آن روگردانیده‌اند. صاحب نظران هند هم هیچوقت نخواسته‌اند فلسفه غرب را که بنظر آنها مجموعه درهم و برهم سیستم‌های فلسفی کاملاً مغایر است - عمیقاً مورد تحقیق قرار دهند.

فلسفه خواه اروپائی و خواه هندی در مقابل دو مسئله بزرگ و اساسی قرار گرفته :

مسئله رویه انکاری یا اثباتی در قبال جهان و زندگی ؛ و مسئله اخلاق و عمل. از لحاظ دو مسئله اساسی فوق است که من میخواهم هم فکر اروپائی و هم فکر هندی را درك نمایم و درباره آنها قضاوت کنم. این نکته نیز گفته شود که ترجمه اصطلاحات فلسفه هند فوق العاده مشکل است و تمام آنهائیکه در اینراه کوششی بخرج داده‌اند بآن معترف هستند. من اصطلاحات خاص آنرا بکار نخواهم برد مگر در موقع ضرورت و کوشش خواهم کرد که معنی و مفهوم آنها را با اصطلاحات معمولی روشن سازم.

در این نوشته از روی تعمد بشرح و بیان فکر هندی پرداخته‌ام بدون اینکه به معتقدات دینی پردازم ؛ گو اینکه در اینمورد غالباً تعیین حدود دقیق و صریح آنها مشکل است. من به معتقدات دینی نخواهم پرداخت مگر در مواردیکه آشکارا مشروط بمسائل فکری و فلسفی باشد. همینکه موضوع فکر پیش می‌آید هر گونه توجیهات تاریخی هر

نظر گرفتن زندگی آنچنانکه در وجود خود و در جهان درک می نماید آن را بیمعنی و پوچ و پراز درد و رنج تشخیص میدهد و در نتیجه وظیفه خود میداند که اراده و خواست زندگی را در خود از بین ببرد و از هرگونه فعالیتی که هدف آن ایجاد شرایط زندگی بهتر برای خود و دیگران باشد خود داری نماید .

چون ممکن است اثبات جهان متضمن اثبات زندگی باشد از اینرود صفحات آینده فقط برای سهوات اصطلاحات اثبات و انکار جهان را بکار خواهیم برد .

رویه اثباتی مستلزم اینست که انسان خدمت بنزدیکان ، جامعه، میهن و انسانیت را وظیفه خود بداند و بطور کلی درباره تمام موجودات زنده نظر مهر آمیز داشته باشد و در تمام فعالیت خود نشان بدهد که بآینده بهتر و ترقی و پیشرفت مؤمن است .

رویه منفی رغبت و میل بزنگی را در انسان میکشد. هستی در نظروی به صحنه نمایشی میماند که وی محکوم است در آن نقشی بازی نماید و یا هم مانند راه پیمائی اسرار آمیز و دردناك از میان احلام و اوهام و اشباح زودگذر بسوی مامن ابدی و موطن اصلی ظاهر میشود .

معمولا ایندورویه «غایر را خوش بینی و بدبینی مینامند. ولی این چنین تفکیك ناظر باصل و ماهیت آنها نیست . البته دو رویه « اثبات و نفی » کم و بیش تحت تأثیر تمایلات طبیعی - خوش بینی و بد بینی - شخص و همچنین پیشامدها و شرایط مساعد و یا نامساعد قرار گرفته است. ولی رویه مزبور نتیجه ساده این تمایل و یا این شرایط نیست . بلکه برعکس در بحبویه بدترین شرایط خارجی است که يك رویه اثباتی عمیق پدید میآید . همانطوریکه نفی واقعی جهان و اعراض از آن نیز ممکن

## ۱- فکر غربی و فکر هندی

ما اروپائیان درباره طرز تفکرهای دیگر بویژه طرز تفکر هندی چیز کمی میدانیم و شاید هم چیزی نمیدانیم. بحث درباره طرز تفکر هندی بعثت نقشی که نفی جهان و زندگی در آن بازی می نماید مشکل است. بیشکی که اصولاً برای اروپائیان دوره جدید - همچنین بيمش زرتشت و فلاسفه چین - که زندگی و جهان و واقعیت آن را قبول دارند بیگانه و نامفهوم است.

منظور ما از «اتبات جهان و زندگی» رویه شخصی است که به زندگی و جهان بله میگوید؛ شخصی که با پذیرفتن جهان آنچه که در وجود خود و در جهان درک می نماید آن را فی نفسه ارزشی میداند و در نتیجه میکوشد که آنرا حفظ نماید؛ بکمال مخصوص خود برساند و گسترش آنرا تأمین نماید.

منظور ما از «نفی زندگی و جهان» رویه شخصی است که با در

آخرین سده های دوره باستانی بینش یونانی ایمان و اعتقاد خود را به-  
واقعیت جهان و اثبات آن - چیزیکه مایه و اساس بینش مزبور بود - از  
دست میدهد. افلاطونیهای جدید و اشراقیون یونانی - شرقی رویه اثباتی  
را کنار گذاشته فقط باین مسئله عنایت داشتند که چگونه ممکن است  
انسان خود را از این جهان فارغ و آزاد سازد .

این انکار و طرد یأس آمیز هنگامی پدید میآید که فکریونانی و  
رومی متوجه میشود باینکه نمیتواند اثبات جهان را با شناسائی که از  
آن دارد و با درامی که در تاریخ بشر بازی میشود سازش دهد . پیشامد-  
های فجیع تاریخ در اذهان و افکار مردمان آندوره سنگینی عجیبی میکرد.  
آنها از فرط یأس و حرمان بانکار جهان و واهی بودن آن روی آوردند و  
سعادت را در دنیای دیگری جستجو کردند .

آئین مسیح هم فکر اروپائی را در برابر انکار جهان قرارداد . آری  
مسیح هم نسبت بجهان رویه انکاری پیش گرفت . وی معتقد نبود که  
حکومت آسمانی در این جهان صورت خواهد گرفت . بلکه منتظر بود  
که این جهان بزودی منهدم گشته و جهان فوق طبیعی و فوق محسوسی که  
هر گونه پلیدی و بدی و نقص - بنابه مشیت الهی - در آن زدوده خواهد  
گردید جانشین آن گردد .

با وجود این، رویه انکاری مسیح با رویه انکاری متفکرین-هند  
اختلاف فاحشی دارد . مسیح جهان مادی را نه بِنفع يك جهان غیر  
مادی بلکه جهان پلید و ناقص را بِنفع يك جهان پاک و کاملی که فقط  
خیرو نیکی در آن حکومت خواهد کرد نفی میکرد . بعبارت دیگری  
متعقد بود که این جهان پراز پلیدی و زشتی از بین خواهد رفت ؛ و جهان

است در افراد خوس بین یعنی افرادی که جهان بکام آنها می‌گردد پدید آید و معنی عمیق خود را نشان بدهد .

رویه اثباتی هم مانند رویه انکاری وضعی است که باید دائماً با کوشش و جدیت بدست آید و حفظ گردد . بنظر می‌آید که رویه اثباتی رویه طبیعی است . زیرا باغریزه و خواست زیست که در هر موجود زنده هست هماهنگ دیده می‌شود . اما رویه انکاری و اعراض از زندگی در نظر ما اورپائیان مخالف عقل و منطق و مخالف طبیعت است زیرا باغریزه و خواست زیست مابینت دارد .

اختلاف دورویه و دو بینش مزبور هیچگونه رابطه با اختلاف نژادی هم ندارد . چنانکه آراین های هند رویه انکاری پیش گرفته‌اند در صورتیکه برادران نژادی آنها ایرانیان و اروپائیان رویه اثباتی . این دو گونه بینش وابسته و ناشی از یک اختلاف طرز تفکر است .

بعلاوه باید در نظر داشت که بینش هندی تمام و کمال و همیشه در انکار جهان و اعراض از آن اصرار و ابرام نمی‌نماید . همانطوریکه بینش اروپائی هم همیشه و در تمام ادوار با اثبات جهان همراه نیست . در اوپنی شاد و همچنین در چند اثر ادبیات هندی گاهی کم و بیش رویه اثباتی بطور وضوح دیده می‌شود .

مسئله ای که پیش می‌آید اینست که چگونه نفی و اثبات جهان ، اعراض و طرد و قبول آن ممکن است معاً در بینش هندی پدید آمده باشد با این که جنبه انکاری آن شدید تر و غالب تر است ؟

در فلسفه و بینش اروپائی هم - مانند بینش هندی - بعضی ادواری است که در آن انکار و اثبات جهان هر دو در کنار هم قرار گرفته‌اند . مثلاً در



مسیح را از یاد برد . اروپائیان تصور میکردند و این تصور خود را غیر قابل بحث میدانستند که مسیح با تعالیم خود خواسته حکومت آسمانی را در روی همین زمین برقرار سازد . در نتیجه اصل فعالیتی که آئین مسیح متضمن آن بود عیسویت توانست - با وجود عناصر انکاری آن - باینش اروپائی جدید که واقعیت جهان را می پذیرد سازش نماید . اینست که در قرن ۱۷ دوره اصلاحات بزرگ اجتماعی را - که جوامع امروزی از آن پدید آمده اند - مشاهده می نمائیم .

در بینش متفکرین اروپائی معاصر اثبات جهان جنبه اخلاقی خود را - که تا اواسط قرن ۱۹ حفظ کرده بود - از دست داده . تعجب آور است که با دور انداختن عنصر و جنبه اخلاقی مزبور نیروی آن بیزکاهش یافته است . چنانکه در نزد متفکرین متعدد معاصر اثبات جهان مبهم و مه آلود و غیر مسلم میگردد .

خلاصه در بینش هندی هم مانند بینش اروپائی اثبات و انکار جهان را در جنب هم مشاهده می نمائیم . منتها در بینش هندی جنبه انکاری و در بینش اروپائی جنبه اثباتی آن غالب تر و بارز تر است .

فداکاری در راه یکفرد یا یک هدف و ایده آل ممکن است در وهله اول بیکنوع طرد و انکار و اعراض از زندگی بنظر بیاید . و لسی این چنین از خود گذشتگی : رواقع منتهای اثبات جهان و زندگی است . میتوان گفت که انکار و طرد جهان نیست مگر هنگامیکه شخص برای یک وظیفه و هدف تمایل ، علاقه و رغبتی در خود احساس نمی نماید و ازین جهان و زندگی بکلی اعراض می نماید . همینکه اینچنین رویه را کنار میگذارد و لو هر قدر جزئی باشد خواهی نخواهی در مسیر اثبات جهان وارد میشود .

نیکی حانشین آن خواهد گردید .

جنبه خاص رویه وی از آئین اخلاقی<sup>۱</sup> او که از حدود انکاری جهان فراتر رفته روشن میگردد . وی يك اخلاق فکری و معنوی و رسیدن به کمال شخصی را از راه معرفت و تفکر توصیه و تبلیغ نمیکرد . بلکه به يك مهر و محبت پر شور و گرم و فعال و مؤثر در باره نزدیکان و انسان دعوت می نمود . چون اخلاق وی متضمن فعالیت و عمل است از این رو شباهتی به رویه انسانی جهان پیدا می کند .

در پایان دوره باستانی فکری یونانی - شرقی و فکر عیسوی در انکار جهان و واهی شمردن آن با هم متحد و همراه گردید .

تا آخر قرون وسطی فکر اروپائی تحت تأثیر شدیدی مزبور قرار گرفته بود . در ایدوره، اروپائی سعادت و راستگاری را در رأس مسائل مورد علاقه خود قرار میدهد بدون اینکه باصلاح و بهتر کردن شرایط اجتماعی و آماده کردن آینده بهتری برای بشر دست بزند .

برعکس دوره تجدد و سده های بعدی دوره علمه عقیده اثباتی جهان است .

این دگرگونی ارزشها معلول نفوذ و تأثیر فلسفه رواقیان - که تازه کشف گردیده بود - و اعتقاد و ایمان بترقی و پیشرفت ناشی از اکتشافات بزرگ علمی بود .

بالاخره تأثیر عمیق دستورات اخلاقی مسیح هم که مهر و محبت پرشوری را توصیه میکرد و در نتیجه رفورم<sup>۲</sup> و ترجمه اناجیل در دسترس عامه قرار گرفته بود خالی از تأثیر نبوده است .

این رویه اثباتی بقدری شدید و عمیق بود که جنبه انکاری آئین

و بی‌قیدی و آزادی باطنی و داخلی در برابر جهان داده می‌شود. آن وقت متوسل به سفسطه می‌شوند .

در مقابل مسئله اخلاق و عمل (اتیک)<sup>۱</sup> است که این رویه انکاری بیشتر از همه جا خود را گیج و متحیر و درمانده و بیچاره می‌یابد .

زیرا «اتیک» اخلاق مستلزم حداقل فعالیت است و از انسان می‌خواهد که بجهان و زندگی رغبت و توجه و علاقه داشته بآپس شد. بیش ممی و انکاری اگر تمایلی و گرایش به اتیک نشان بدهد مجبور بعقب نشینی می‌شود بحدی که مجبور می‌شود که اصل خود را هم طرد و نفی نماید و آر آن دست بردارد. برای اجتناب ازین خود کشی منطقی باید اکتفا باصل و اتیک خودداری از عمل و فعالیت نماید و درین حدود محدود فقط دو درخواست و توصیه نماید : از یکطرف توصیه نماید که انسان باید باخودداری از هرگونه کینه و عداوت و پرورش نیک خواهی در تزکیه و تکمیل نفسانی خویش بکوشد. از طرف دیگر این تمایلات و خصایص های نفسانی خود را با اجتناب از هر عمل مخرب و مصر و بدخواهانه و دور از شفقت نسبت به موجودات دیگر نشان بدهد. و لی بهیچوجه نمی تواند مهر و محبت پر شور و فعال و مؤثر توأم با عمل و کوشش را ملزم نماید .

پس وقتیکه رویه انکاری می‌کوشد پایه و اساس انیکی را بریزد در نتیجه الزامات همان اخلاق (اتیک) مجبور بانکار ورد اساس و ماهیت خود می‌شود. بطوریکه بالاخره از روی آگاهی یا غیر آگاهی بانصراف از رویه انکاری سوف داده می‌شود .

اینست درست آنچه را که تحول فکر هندی نشان می‌دهد. بینش

رویه انکاری جهان ظاهراً قابل پشتیبانی نیست. زیرا نمی‌تواند تا آخر باصل خود وفادار بماند و از تمام نتایج آن پیروی نماید، و در نتیجه دائماً خود را مجبور بعقب نشینی و دادن امتیاز می‌بیند.

مطلقاً به محض اینکه رویه مزبور متقاعد شد باینکه نبودن بهتر از بودن است باید از افراد انسان میخواست که خود را از قید زندگی رهایی بخشند.

ولی در توصیه‌های خود تا این حد پیش نمی‌رود. اینچنین سازش و نرمش را بدین نحو توجیه می‌نماید که آنچه مهم است پایان دادن بر زندگی نیست؛ بلکه محو کردن و از بین بردن اراده و خواست زیست است. پس رویه انکاری باین نتیجه عجیب و متضاد می‌رسد که بانسان توصیه می‌نماید که در عین زندگی از زندگی اعراض نماید یا بعبادت دیگر در عین زندگی بعد اقل زندگی اکتفا نماید. به محض اینکه وارد مسیر عقب نشینی و امتیاز دادن شد بنقطه کشاده می‌شود که نمی‌بایستی و نمی‌خواست. آری به محض اینکه ادامه زندگی پذیرفته شد اگر چه در منتهای بی‌علاقه‌گی و بی‌چیزی باشد مجبور بانجام اعمال ضروری برای حفظ حیات اند. حتی مرتاضی که بسدت از زندگی و جهان روگردان است نمی‌تواند از انجام آنها خود داری نماید. وی ریشه و برگ درختان را جمع می‌کند؛ از چاه نزدیک آب میکشد و گاهی نیز خود را با آن می‌شوید. و مانند همه مرتاضان بپرندگان و حیوانات دیگری که همراه و همدم معمولی وی اند غذا می‌دهد.

تدریج که انجام اعمال ضروری برای بقاء حیات پذیرفته می‌شود در نتیجه عقب بستنیها و امتیاز دادنهای متوالی بنقطه می‌رسند که اهمیت و ارزش بیشتر نه باعراض بوسیله عمل بلکه بدست آوردن اختیار و فراغ

فکر هندی عرفانی<sup>۱</sup> و یک اصلی<sup>۲</sup> است. در صورتیکه فکر اروپائی عقلی و استدلالی و دو<sup>۳</sup> اصلی است.

در عرفان انسان و وحدت روحی و معنوی با جهان راجستجو کرده و آن میرسد. تمام بینش‌های دیگر اصلاً و ذاتاً ناقص و نارسا است. بینش‌های دیگر بحای نشان دادن راه حل مسأله اساسی که وحدت روحی و معنوی با جهان است با اتکاء بر آن و تنظیم رفتار و حرکات انسان نسبت بخود و جهانیان آراء و عقایدی درباره عالم جعل می نمایند تا با و وظیفه و نقشی را که باید بازی نماید و انجام بدهد تعلیم بدهند.

این نظریه‌ها دواصلی هستند یعنی معتقداند که در جهان دو اصل وجود دارد: اریکطرف ربوبیتی که برای تحول جهان هدف و غایتی مطابق اخلاق تعیین کرده؛ از طرف دیگر نیروی مادی ای که مکابسم تحول آن را تنظیم می نماید. این طرز تفکر دو اصلی باشکال مختلف وجود داشته. در دین زرتشت، مذاهب پیغمبران بنی اسرائیل و آئین مسیح تحول جهان نتیجه نبردی میان نیروی فوق الطبیعه اخلاقی و نیروی طبیعی عبر اخلاقی تعبیر و تفسیر گردیده است. بتدریج که فکر بیشتر تابع منطق میشود؛ می کوشد ایدوگامی و دواصلی را پرده پوشی نماید ولی در ایراه کامیاب نگردیده و دواصل مزبور بحال خود باقی مانده است. حتی فلسفه کانت<sup>۴</sup> هم دواصلی است. کانت مفهوم خالق اخلاقی<sup>۵</sup> را ارمسیحیت عاریت گرفته بدون مقید بودن بتوجیه آن وی را با علت نخستین جهان یکی می شمارد.

بینش‌های دواصلی جهان تعبیر و تفسیر غیر قابل قبولی و واقعیت و

1- mystique 2M- oniste 3- dualiste

4 - Kant 4 - Createur ethique

مزبور که با انکار جهان شروع گردیده در نتیجه الزامات «اتیک» و عقب نشینیهای متوالی در قبال پذیرفتن واقعیت جهان بالاخره باصراف از رویه انکاری کشیده میشود .

در جریان این پیچ و حتما مسائلی مطرح میشود و مشاهده میگردد که فکر اروپائی هم که کاملاً معطوف باصل اثباتی جهان است بطور روش تشخیص نمیدهد .

ما اروپائیان که مستغرق در عمل و فعالیت هستیم با اندازه هندیها در بند و قید معمولیت خود نیستیم . در صورتیکه بیش انکاری توجه و عنایت به کمال معمولی را در مرکز اشتغالات فکری انسان قرار میدهد . حیرانگیزی که متفکرین هندی از آن سخن میرساند عبارت از جستجوی تأمل و در خود فرو رفتن و معنویت حقیقی است . این چنین غایت کمال نفسانی هر قدر ناقص بوده باشد ازین لحاظ که مسئله مهمی را طرح می نماید - مسئله ای که چندان عنایتی بآن نداریم - برای ما معنای خاصی دارد .

بعلاوه بیش هندی در رمیه اخلاق «اتیک» باصلی منتهی میشود که فکر اروپائی غالباً اهمیت آنرا درک نکرده . بایم معنی . بیش هندی از مسئولیت هائی نه تنها نیست بهم نوع بلکه نسبت بهمه موجودات زنده آگاه گردیده؛ حدود و مرزهای «اتیک» را به بی نهایت گسترش داده است که فکر اروپائی امروز هم متوجه آنگونه وظایف نیست - در صورتیکه در فلسفه هندی عدم امکان محدود کردن وظیفه اخلاقی بهم نوعان دوهزار سال پیش معلوم شده است .

بین فکر غربی و فکر هندی اختلاف اساسی دیگری هم موجود است .

چقدر با امور و واقعیات منافات دارد. از اینرو است که فکر اروپائی هیچوقت بینش دواصلی را در بست و تام نپذیرفته و دائماً در برابر آن نظریه‌های يك اصلی و عرفانی پدید آورده است. چنانکه در دوره قرون وسطی فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) مورد تعرض عرفانی که مبدأش به افلاطونیهای جدید میرسد بود. فلسفه همه‌جاخدای جیوردانو<sup>۱</sup> برونو نیز (۱۶۰۰ - ۱۵۴۵) چیزی بجز از یکنوع عرفان يك اصلی نیست. در فلسفه اسپینوزا<sup>۲</sup> فیخته<sup>۳</sup> شلینگ<sup>۴</sup> و هگل<sup>۵</sup> هم سخن از یکموع و حدت روحی و معنوی در تمام جهان رفته است. نظریه فلاسفه مزبور در فوق اگرچه خود نگویند ذاتاً یکموع عرفان است. امروز تعرض بزرگ علیه بینش دواصلی جهان از طرف فلسفه يك اصلی مدرن که متأثر از علوم طبیعی است شروع شده.

مسلماً در عصر ما فلسفه يك اصلی - تنها نظریه‌ای که با امور و واقعیات هماهنگ دیده میشود - پیرو ریهای بدست آورده با اینهمه کاری از پیش برده زیرا بطریقه مزبور توانائی این را که بینش اخلاقی دیگری بجای بیش اخلاقی فلسفه و نظریه دواصلی «دوآلیسم» بگذارد ندارد. نظریه اخلاقی بیش يك اصلی فوق العاده ناقص و نارسا است. فلسفه يك اصلی اروپا هنوز پی نبرده که باید يك بیش عرفانی بوجود بیاورد که هدف و موضوع آن اتحاد روحی و معنوی انسان بجهان بوده باشد.

پس نظریه دواصلی در اروپا از اینرو پا برجامانده که مبین جهان‌بینی خاصی است که از لحاظ حقیقی بودن و ارزش ذاتی بان‌پای بند مانده ایم. ابهام و نابسامانی‌ای که فکر اروپائی امروز دستخوش آن دیده میشود

1- Giordano - Bruno 2- Spinoza 3- Fichte 4- Schelling  
5 - Hegel

ناشی از فکری است که ارایمان و اعتقاد اخلاقی متأثر شده باشد .  
چگونه شده که فکر اروپائی حدید بجای اینکه مانند بینش هندی  
عرفان و اشراق منتهی گردد بیک جهان بینی ساده و سبک و نبخته قانع  
گردیده است .

زیرا تا امروز تمام عرفانیات بر اصل انکار جهان مقرر بوده و  
بی‌تواند جوانگوی و طایف و الزامات اخلاق باشد . عرفان پیوستن  
روحی انسان بجهان را فقط در تسلیم و تفویض محض دانسته است . در  
صورتیکه جهان بداته فاقد اصل اخلاقی است و عرفان هم نخواسته  
همچو اصلی را - همانطوریکه نظریه دواصلی کرده- در آن قائل شود  
پس نمی‌تواند از تصور پیوستن روحی انسان بجهان وظیفه و تکلیف و  
فعالیات اخلاقی را استنتاج نماید .

این است وضع عجیب و مخالف عقل : تا فکر بواقعیت وفادار  
می‌ماند نمی‌تواند اثبات جهان را توجیه نماید. با همه این‌وقتیکه واقعیت آن  
را می‌پذیرد چونکه از روی غریزه مایل بپذیرفتن آنست آنوقت مجبور است  
که نظریه دواصلی را بجای آن بگذارد. بعبارت دیگر بجای اینکه معتقد  
بشود که جهان معلول علت نخستین مرموزی است باید اصل موضوعه  
یک خالق اخلاقی و تحول اخلاقی جهان را بپذیرد .

با اتکاء بر این بیس اخلاقی جهان و در صورت قبول آنست که  
انسان میتواند خود را موظف بآن انجام وظایفی در راه تحقق خیر و  
صلاح بداند .

مادامیکه فکر ساده و نبخته است توجیه اخلاقی و دواصلی جهان  
مواجه با هیچ‌گونه اشکالی نمی‌شود . ولی بتدریج که فکر و ذهن رشد  
نموده و تابع منطق می‌شود آنوقت متوجه می‌شود که آنچنان توجیه



می‌آید که نظریاتی را بعموان آن قبول نمائیم در صورتیکه بهیچ وجه حائز شرایط آن نیست. این کارچیزی است که در عصر ما دیده می‌شود. آراء و عقایدی که بهیچ وجه از تعمق و تفکر در باره انسان و جهان زائیده نشده و فقط ناظر بانسان و جامعه اند عنوان جهان بینی گرفته اند. همانطوریکه بازگو کردن جنگهای نکست بار این کره خاکی را تاریخ جهان می‌نامیم.

باید داین نکته کاملاً متوجه باشیم که يك جهان بینی حقیقی پدید نمی‌آید مگر از تفکرات اسان تمهادر برابر خود و تمهادر برابر جهان.

با بسامانی و ابهامی که فکر اروپائی امروز با آن مواجه است نه تنها ناشی از مشکلاتی است که باید برطرف سازد بلکه بیشتر ناشی از اینست که بطور صریح وظیفه را که عبارت از بر خود آوردن جهان بینی تازه باشد درك نمی‌نماید. باید پیش‌ار هر چیز بدانیم که تمام مسائل مربوط به هستی انسان را باید از لحاظ این مسئله اساسی حل و فصل کرد که: چگونه انسان خواهد توانست با روح جهانی اتحادی برقرار سازد؟ یس از طرح این مسئله فکر غربی راهی را که باید بدیمايد خواهد شماخت و از وضع و موقعیت یأس آور خود رهائی بحواهد یافت مگر اینکه این هدف عالی را اتحاد کرده باشد.

پس اردو لحاظ توجه بطور تفکر هندی که روی مبانی کاملاً مغایر با فکر غربی استوار گردیده برای اروپائیان مفید است: فکر اروپائی مصمم بر قبول واقعیت و اثبات جهان است ولی هیچوقت نخواسته باینست انکاری جهان عمیقاً مواجه گردد. از طرف دیگر در فکر هندی هم پس از مبارزات طولانی واقعیت و اثبات اخلاقی جهان بالاخره برانکار آن تعویق پیدا می‌کند.

فلسفه اروپائی از این اعتقاد مسلم حرکت می‌نماید که جهان بینی مبتنی بر

باشی ارای است که نظریه دواصلی لداس يك اصلى پوشیده در حالیکه بیش يك اصلى ار لحاظ اخلاق تابع دواصلی مانده است .

از طرف دیگر در همد هم عرفان وحدت و خودی ( يك اصلى )<sup>۱</sup> مجبور است بهمان اندازه که باتات جهان و واقعیت آن گرایش پیدا میکند به پینش دو اصلى ( دو آلیسم )<sup>۲</sup> امتیاز بدهد . بدین نحو تدریجا تحول یافته از عرفان برهمنائی ( استعراق ورد در مطلق ) بر عرفان هندوئی اتحاد با خدا ار راه عشق و مهر رسیده است . یعنی بآن عقیده رسیده که ابتدا ار ابرار آن - یعنی علت بخسین را ماند شخصیت ربانى داستن یا بعبارت ساده تر اره ونیسم<sup>۳</sup> بمع دو آلیسم<sup>۴</sup> دست برداشتن - احترازمی جسب . آنطوریکه فکر هندوئی جدید خدای اخلاقی را تصور می نماید جیدان مافانی باطرر تفکر اروپایی ندارد .

باوجود همه این امتیارات و گدستهار در برابر دو آلیسم فلسفه همدی در بیس عرفانی خود بافتاری کرده که بیس حقیقی در مورد جهان همان است و بس . یعنی هر گونه جهان بیسی ناید مطلقا ار جگوبگی در کیفیت اتحاد روحی و معنوی اسان و جهان استتاح گردد .

درست است که صاحب طران همد از تحقق ایده ال و عایی که برای خود اتحاد کرده اند عاجز اند . ولی اقلا يك جهان بیسی حقیقی وفادار میماند . ار لحاظ دو آلیسم جهان بیسی نظریه ای است که هر فردی آرا از دیگری اخد می نماید و مانند عرفان این داعیه را ندارد که ایمان و اعتقاد زائیده از يك تجربه نفسانی است که دائما تجدید میگردد .

و قتیکه مفهوم حقیقی جهان بیسی کنار گدارده میشود این خطر بوجود

---

1 - Monisme

2 - Dualisme

3 - Monisme

4 - Doctisme

## ۲- پیدایش انکار جهان در فلسفه هند

چگونه فکر هندی منجر با اتخاذ رویه انکاری در قبال جهان و زندگی گردیده؟ اگر در بعضی ارادوار فکر یونانی بسوی انکار جهان کرائیده از اینرو است که اعتقاد باثبات و واقعیت آن - که در جریان قرون متعدد جزو خصیصه فکر یونانی بوده و آن را اعتقاد کاملاً طبیعی و خدشه ناپذیر میدانست - بالاخره آن را در عالم سرگشنگی و تحیر و آشفته گی خاطررها و مجبور کرده کرده بود اعتراف نماید که اعتقاد مزبور با درام<sup>۱</sup> اجتماع و پیشآمدهای تاریخ چندان سازگاری و هماهنگی ندارد . پس از روی یأس و حرمان و در اثر از دست دادن انرژی خود در مقابل روش منفی تسلیم می گردد . ولی در هند رویه انکاری بهیچ وجه مبتنی بر این چنین تجارب و پیشآمدها نیست بلکه یکنوع پیدایش خود بخودی و خودرواست . بعلاوه در فلسفه

اثبات و واقعیت اخلاقی جهان تنها نظریه قابل قبول و قابل ارزش است .  
 فلسفه هندی هم بر این اعتقاد مقس متکی است که بیش عرفانی<sup>۱</sup>  
 جهان تنها بیش کامل و بی نقص است . پس وظیفه فلسفه اروپائی اینست  
 که يك بیش اخلاقی که بر قبول واقعیت و اثبات جهان استوار شده باشد ؛  
 و در عین حال اشراقی باشد طرح ریزی نماید . و وظیفه فلسفه هندی این  
 است که بعرفان محتوی اخلاقی مبتنی بر اثبات جهان بدهد .  
 مواجه و مقایسه دو ظرر تفکر بطور روشن ستان خواهد داد که مسئله  
 بزرگ و اساسی عبارت از بوجود آوردن يك عرفان اثباتی و اخلاقی جهان  
 است . هنور فکر بآن مرحله برسیده که بتواند در يك جهان بیسی آنچه را  
 که بداته کامل است و آنچه را که از لحاظ محتوی خود ذقیست است  
 جمع آوری نماید .

L9277

بعضی از لهجاتی مانند زبان تامیل<sup>۱</sup> یا تامول<sup>۲</sup>، تلوگو<sup>۳</sup>، مالایالام<sup>۴</sup> و کاناری<sup>۵</sup> که هنوز در هند جنوبی مورد استعمال دارد منسوب بزبانهای در اویدی است.

زمانی را که آرینها پس از عبور از افغانستان شروع با استقرار در هند کردند نمی توان دقیقاً تعیین نمود. گمان میرود که این امر در حدود ۱۵۰۰ سال قبل از مسیح بوده است. مهاجمین ابتدا سرزمین موسوم به پنجاب را اشغال نمودند. (سرزمین پنج رودخانه پنج شاخه رود سند در شمال غربی هند از کوههای هیمالیا سراریر میشود.) آنها بعدها بسوی جنوب شرقی ناحوزه گنگ<sup>۶</sup> ویا مالا<sup>۷</sup> پیش میروند. آنها پیش از سال ۳۰۰ قبل از مسیح به هند جنوبی وارد میشوند ولی نتوانستند در آنجا هم مانند شمال هند تمدن و مذهب قلی را ریشه کن سازند.

ودا<sup>۸</sup> (یعنی دانستن و دانستن) مرکب از چند بخش است که سام بیتا<sup>۹</sup> نامیده میشود. بخش نخستین ریگ ودا<sup>۱۰</sup> (ودای سرودها) در ۱۰ کتاب و شامل ۱۰۲۸ سرود است که قدیم ترین آنها شاید ارقن ۱۵ و جدیدترین آنها تقریباً از قرن ۱۰ پیش از مسیح است. خدایانی که در بخشهای مزبور نام آنان برده شده و مورد تجلیل واقع شده اند عبارتند از ایدرا<sup>۱۱</sup>، واروبا<sup>۱۲</sup> و آگنی<sup>۱۳</sup> خدای آتش و روشائی (در لاتین ایگنی).

وداهای دیگر عبارتند از ساما ودا<sup>۱۴</sup>، یاجور ودا<sup>۱۵</sup>، آثار ودا<sup>۱۶</sup>. بنظر

- 
- 1- Temiltomaul    2 - Telougou    3- Malayalam  
 4- canarais    5 - Ganqe    6 - Iamena    7 - Vêda  
 8- Sambitâ    9- Rlg - Vêda    10- Indra    11- Varuna  
 12- Agni - ignis    13- Sâma - Vêda    14- Vajur-Vêda  
 16- Atharva-veda

هندی این دو رویه در کنار هم وجود داشته . برخلاف فکریونانی که بعدها فقط رویه منفی را پیش گرفته و آنرا تنها راه قابل اعتمادشمرده است. چنانکه از سرودهای ودائی برمیآید آریین های هند پیش از دوره تاریخ روزگاز کودکانه و بی دغدغه توأم با نشاط زندگی میگذرانند . در این سرودها که در جریان رسوم و تشریفات مذهبی خوانده میشد سر ایندگان آنها از حدایان میخواستند که بر پرستش کسندگان خود در مقابل تحف و هدایائی که تقدیم می کنند گله های فراوان گاو و گوسفند، کامیابی در کارها، بروت ، پیروزی و طول عمر عطا فرمایند و پادشاهای شایسته بدهند. در یکی از این سرودها چنین گفته میشود : « ای ایدرا !<sup>۱</sup> اگر من مانند تو بختابیده تروت بوم هیچوقت آنهائی را که شکوه و حلال و عظمت مرا حاویدان می ساحتند از گاو و گوسفند محروم نسیم کردم ! . »

آریین (در ساسکریت آریا و در زبان ایرانی آری یا) بمعنی صاحب و ارباب بوده که مردمان و ساکنان هند و فارس و ایران شرقی که از نژاد هند و اروپائی بودند بحود میدادند . همگامیکه آنان به کشور مزبور روی آوردند و آبرامورد تاحت و تار قرار دادند چنانکه اکتشافات تازه آرکئو-لوژی<sup>۲</sup> نشان میدهد در حوزه اندس<sup>۳</sup> تمدن پیشرفته ای که شاهت های عجیبی با تمدنهای سومری و بین المهرین داشت یافتند . صاحبان این تمدن قدیمی ار چه نژادی بوده اند ؟ آیا از مهاجران جنوب غربی یا آبوریزن<sup>۴</sup> ها بوده اند ؟ یا از مردمان درآیدی<sup>۵</sup> پیتس از آریین ها بوده اند ؟ سی توان جواب قطعی داد . بعلاوه درآوید<sup>۵</sup> ها که زبان شان اختلاف کلی با زبان هندو آریین دارد تا اندازه در فرهنگ و تمدن پیشرفته بودند.

1-Imdra 2- Archéologie 3-indus 4- Aborigenes

5- Dravidiens

احساس برتری و تفوق که در حالت خلسه و بیخودی حاصل میشد منشأ فکر و نظریه انکار جهان گردیده. البته نمیدانیم روحانیان و جادوگران این از منته قدیم تا چه حد در زندگی روزانه خود اصل اعراض از زندگی را بکار می‌بستند. ولی چیز مسلم این است که آنها بهیچ وجه دیگران را دعوت باتخاذ رویه مزبور نمیکردند. آنها متعقد بودند که برتری بر جهان و جهانیان فقط اختصاص بآنان دارد و رموز این امتیاز و شایستگی پیوستن بحدا را حسودانه برای خود نگه میداشتند.

لفظ یوگن<sup>۱</sup> (جوکی) مشتق از همان ریشه کلمه لاتین یونگو<sup>۲</sup> (وصل، اتحاد) و همان کلمه آلمانی یوخ<sup>۳</sup> (یوع) و قلاده است. با تمرکز فکر در عالم درونی این مردان می‌توانستند بحال خلسه بیافتند و تجربه نفسانی پیوستن بخدا و بیل بسرچشمه حیات را در خود احساس نمایند.

مشرع مقدس موسوم به سومار شیره گیاه مخصوصی بدست می‌آمد و تهیه آن توأم با آداب و رسوم و تشریفات پیچیده‌ای بوده است: در یکی از سرودهای ریگ ودا مخصوص بسوما چنین گفته میشود: «ماسوما را بسر کشیده‌ایم، ما جاودانی گشته‌ایم و همانند خدایان شده‌ایم.»

برهمنان در نتیجه این احساس برتری در قبال جهان و زندگی رویه انکاری پیش میگیرند. ولی این رویه را در تمام شدت منطقی خود دنبال نمی‌کنند؛ بلکه در کنار آن محلی نیز با ثبات جهان قائل میشوند. در دوره اول عمر خود زندگی را می‌پذیرند، خانه و ملکی تهیه می‌کنند، خانواده تشکیل میدهند، برای ازدیاد ملک و مال خود دست بکار میزنند، و در قبال خدماتی که ب دیگران انجام میدهند چشم داشت هدایای نفیس دارند.

هنگامیکه یکی شاهان مجلس مباحثه‌ای تشکیل میدهد تا برهمنان

می‌آید که این قسمت‌ها تازه تر از ریگک ودا هستند. در این قسمت‌ها اشاراتی است که نشان می‌دهد در این زمان مهاجمین آراین به منطقه گنگک رسیده‌اند. در صورتیکه در سرودهای ریگک ودا فقط اشاراتی درباره منطقه پنجاب موجود است .

ساماودا فقط مرکب از ۵۸۵ قطعه و بند است که تطبیق با نغمه‌ها و سرودهای مرسوم در قربانیها می‌ساید .

یا حور ودا مشتمل بر عده فورملهای مقدس مربوط به رسوم و تشریفات مختلف (قربانیهای ماه تازه ماه تمام قربانیهای ارواح مردگان، قربانیهای آتش و فصول مختلف قربانیهای سوما<sup>۱</sup> و قربانی حیوانات) است . آتار و اودا نام خود را از نام روحانیانی (آتاروان) که از ازمه قدیمه پرستش آتش مشغول بوده‌اند گرفته و مترادف با نگه دارندگان آتش (در مذهب زرتشت آتاروان<sup>۲</sup>) بوده . آتار و اودا اوراد و ادعیه جادویی و مخصوص دور کردن احنه و ارواح خبیثه است که بعضی از آنها مسلماً خیلی قدیمی است .

درست در ریگک ودا است که نطه فکر و نظریه انکار جهان بچشم می‌حورد . در سرودهای ریگک ودا گفتگو از مردابی می‌شود که بالاتر و برتر از جهان و جهانیان است . آنها عمارت از روحانیان و جادوگران اند که بعدها جوکی<sup>۱</sup> نامیده شده‌اند . این افراد بانوشیدن مشروب سکر آوری موسوم به سوما<sup>۲</sup> یا بوسیله تسریهای خویش داری و عادت بزهد و امساك و تلقین بنفس می‌توانستند حالت خلسه و جذبه و بیخوی را در خود بوجود آورند . در این حالت خود را برتر از دیگران میدانستند و تصور می‌کردند که خدایان در وجود آنان حلول کرده‌اند و دارای نیروی فوق‌الطبیعه شده‌اند . این

1 - Soma    2 - Athroans    3 - Joqins    4 - Soma



اینکه با خدا همسان گردیدند ازین جهان رخت بر می بندند. پس در هنداوار بدوی انکار جهان فرع جهان بینی خاصی نیست. این رویه مخصوص و منحصر بانسانهای برتر و ساحران و روحانیان است؛ که میتوانند بانروی ماوراء الطبیعه رابطه ای پیدا کرده و در نتیجه قدرت و نفوذ خارق العاده بدست آورند. تنها این چنین افراد رویه انکاری پیش می گیرند. این رویه از اختصاصات و امتیارات آنان است. ولی برای دیگران و مردم عادی این طرز زندگی و این رویه هیچ فایده و منفعی در بر ندارد.

پس انکار جهان را آنچنانکه در همدیهای ادوار نخست مشاهده می نمائیم مربوط به معتقدات جادوئی دوره قبل از تاریخ و مبتنی بر بعضی تجارب جادوگران بوده که پی برده بوده اند یا چنین تصور میکردند که بوسیله اعمال و حرکات و تمرینها میتوان از جهان مجرد حاصل کرد. بعضی ها گفته اند که رویه انکاری را که بر همنان توصیه می کنند و هم چنین معتقدات سحر و جادوئی را که در آثار و اودا دیده میشود مهاجمین آریین ارساکنان اولی هند اقتباس کرده اند. پس انکار جهان و اعراض از آن در ابتدا بر آریین ها بیگانه بوده است.

وجود هر دو این نظریه یعنی انکار و نفی جهان و اثبات و قبول آن ناشی از این امر است که پس از مهاجرت های نخستین، گروهها و امواج تازه ای از آریها بهمدرخنه نموده و کوشیده اند نظریه خاص خود را که عبارت از پذیرش واقعیت جهان است گسترش دهند و بکرسی بنشانند. پس بین آرینهای نخستین و آرینهای تازه وارد مبارزه در می گیرد. بدین نحو روش میشود چرادر اوپنی شاد در عین حال انکار و اثبات جهان هر دو دیده می شود.

این فرصه را نمی توان پذیرفت. از افکار و معتقدات ساکنان

در آن بمباحثه پردازند برهمنیکه بر حریفان خود غالب می‌آید انتظار دارد  
یاداشی برابر با چند صد گاو و گوسفند باو داده شود. شاه جاناکا<sup>۱</sup> که بین  
۸۰۰ و ۶۰۰ پیش از مسیح میریست آنچنان در بدل و انعام افراط می‌نماید  
که بهر شاخ هزار گاو یک سکه طلاسته آنها را با خود گاو ان بداناترین  
بر همان صله میداد. همان شاه از برهمن نامی یا جباوالکیا<sup>۲</sup> که بدر بار او آمد بود  
سؤال میکند: آیا میل بحث و فحص وی را بدر بار او کشانده یا میل داشتن  
گاو و گوسفند؟ برهمن نامی جواب میدهد: «شاهها هر دو!»

چنین بود زندگی برهمن در خانواده و محیط خود تا وقتی که فرزندان  
او بنوبه خود تشکیل خانواده بدهند. آنوقت خود را از جهان و مردم  
کنار می‌کشند و روزهای خود را بر ریاضت و تقوی و تفکر و غور و فرورفتن  
در خود و تمرکز ذهنی وقف می‌نمایند. گاهی وی خود طرر و طریق مرگ  
خود را بوسیله گرسنگی یا آتش یا آب انتخاب می‌نماید.

بدون تردید در ابتدا جادوگر و ساحر همان روحانی و کشیش بوده.  
ولی بتدریج که رسوم و آداب ندور و قربانیها بسط پیدا کرده و مستلزم  
اطلاعات و معلومات خاصی میشود روحانیان طبقه خاصی را تشکیل میدهند.  
برهمنان چون بایستی آداب و رسوم دینی را بجا آورند نمیتوانستند  
تمام عمر خود را رویه انکاری پیش گیرند و در آنحال بسر برند. آنها بایستی  
نادامه سل حویش نیز بپردازند: تا اخلاف و وارثینی داشته باشند تا دانش  
و رموزی را که لازمه مؤثر بودن ندور و هدا و قربانیها است بآنها یاد بدهند.

مادامیکه آنها وظایف دینی را انجام میدهند بوسیله اوراد دینی  
«براهمان» با جهان ماوراء الطبیعه در ارتباط اند. سپس در دوره پیری از  
راه تمرین تمرکز ذهنی اتحاد با آنجهان حاصل میشود. بدین نحو پس از

در سرودهای ریگ ودا<sup>۱</sup> طبقه مزبور هنوز هیچ نقشی بازی نمی نمایند. فقط در آتار و اودا<sup>۲</sup> در دوره ای که آراین ها به منطقه گنگ رسیده بوده اند از آنها بعنوان عالی ترین و ممتاز ترین افراد دینی و روحانی نام برده میشود. در همین دوره رژی م کاست ها هم که در قدیم ترین سرودهای ودیک دیده می شود برقرار میگردد. چهار طبقه و کاست عمده دیده میشود :

۱- برهمنان<sup>۳</sup> ۲- کشاتریا<sup>۴</sup> (جنگجویان و نظامیان) ۳- ویشا<sup>۵</sup> (پیشه‌وران و کشاورران) ۴- سودرا<sup>۶</sup> (خدمت کاران). خارج از طبقات رقم خاصی تشکیل داده و در هند شمالی بام «پاریا»<sup>۷</sup> نامیده میشدند. در پست ترین درجه اکندالاها<sup>۸</sup> بودند که از مادر برهمن و پدر سودرا بدنیای می آمدند. نمایندگان و افراد سه طبقه اول از آراین ها و افراد طبقات دیگر از ساکنان اولی بودند.

برهمنان خود را انسانهای برتر میدانستند. آنها معتقد بودند و یا جیس ادعا میکردند که بایک نیروی فوق الطبیعه ارتباط دارند. نیروئی که خود حادیان هم تابع آنند و از آن توان میگیرند. در نظر آنان ندو و قوبانها بیشتر از آنچه تحف و هدایائی برای خادیان یا جلب الطاف آنان باشد اعمال مرموز سحر آمیزی هستند که نیروی فوق الطبیعه مزبور را در اختیار آادان میگدارد. بعقیده برهمنان آنچه بآنان چنین قدرت و توان و سلطه میداد عبارت از همان اوراد و عزائم مرموز دیسی «براهمان» بود. معنی این واژه «براهمان» عبارت از نیروی خدائی است. برهمن ها افراد طبقه منسوب بمعابد بودند از این لحاظ که دارندگان آنچنان نیروی خدائی هستند. اعتقاد براینکه عزائم و اوراد سحر و جادوئی بانسان قدرت

- 
- 1- Rig-veda      2- Atharva-veda      3- brahmanes  
4- Kshatriyas    5- Vaicyas      6- Cudras    7- Parias

اولی همدچیزی نمیدانیم. و هیچ مدرک و دلیلی نداریم برای آنکه مهاجمین آراین نظریه انکاری را از آنها اقتباس کرده بوده‌اند. بعلاوه باید در نظر داشت که فقط طبقه برهمنان نظریه مزبور را پیش گرفته‌اند. هم چنین نمی‌توان بینش و طرز تفکر جادوئی - مذهبی را بساکنان اولی نسبت داد. آبهمان افکار و عقاید در ایران و در آوستا بزرگیده میشود. چنین بنظر می‌آید که این چنین نظریات در تمام اقوام آراین‌ادوار اولی یعنی زمانیکه همه آنها قوم واحدی را تشکیل میداده‌اند مشترک بوده است.

بالاخره در اوپنی‌شاد چیزی که مین مبارره بین دورویه مزبور بوده باشد وجود ندارد. بلکه صاف و ساده و بدون تعارض هر دو رویه مزبور وجود داشته است.

خلاصه طبیعی‌ترین است که فرض و قبول نمائیم که آراین هادر ابتدا عموماً در قبال جهان رویه اثباتی داشته‌اند. بعداً برهمنان در نتیجه احساس برتری خود بر جهان که از بینش دینی و جادوئی و تجارب عرفانی آنها ریشه می‌گرفت بفکر انکار و نفی جهان افتاده‌اند. این تنها راه توجیه این امر است که در ادوار بحسب طرز پیش انکاری فقط از طرف برهمنان یا بعبارت صحیح‌تر از طرف گروهی از برهمنان اشاعه یافته در حالیکه اکثریت مردم برویه اثباتی خود پای‌بند بوده‌اند. رویه انکاری در ذهن و فکر طبقه از روحانیان پدید آمده و در حنب عقیده توده مردم گسترش یافته است.

از بعضی نکات و ملاحظات چنین بر می‌آید که معتقدات و افکار و عقاید موجود در اوپنی‌شاد به‌تفاوت اختصاص به برهمنان داشته بلکه بعضی از افراد طبقه جمگجویان «کشتاتری‌یا»<sup>۱</sup> نیز طرفدار آن بوده‌اند.

برهمن‌ها کی‌ها بوده‌اند؟

خود در مرکز توجه آنها بوده است نه مذهب و آئین. تمام هم و کوشش آنها صرف این میشد که هر چه بیشتر در رموز و اسرار ماوراء الطبیعه نفوذ نمایند و بوسیله او را ده عژائم با آن ارتباط پیدا نموده و در حال جذبه و خلسه بآن به پیوندید.

اینچیس مستیک جادوئی نقطه بینش عرفانی جهان را در بطن خود دارد. بایم معنی که ولو بصورت بدوی و ابتدائی میخواهد راهی برای وحدت ذهنی و معمولی با جهان پیدا نماید.

در ابتدا بر همانان مطلقا تصور میکردند که اسرار عالم ماوراء الطبیعه در رسوم و تشریفات و فورمولهای سنتی نهفته است. از این رو در این جهت شروع به تفسیر و تعبیر و موشکافی و بررسی چهار قسمت ودا می نمایند و در این راه از هیچگونه توسل و تشبث بریشه های لغات و الفاظ و کمایات و استعارات و داستانها و افسانه ها خودداری نمی نمایند. چیس است آغاز طررتفکر برهمنائی که برای ما فهم و درك آن ایبقدر مشکل می نماید.

سپس تدریحا آنها پی میرند که مسئله ماوراء الطبیعه در مورد خود مسائل طبیعی هم مطرح میشود، و با آن ارتباط پیدا می کند. آنها متوجه میشوند که در جنب اسرار و رموز مکون در عژائم و او را ده و سنن مقدس در خود طبیعت هم اسراری وجود دارد. مثلا چیزیکه توجه آنها را جلب می نماید ارتباط زندگی و حیات و دم زدن و تنفس، نهفته بودن گباه در تخم و نمك در آب شور است. همچنین پدیده خواب و رؤیافکر آنها را مشغول میسارد. برای توجیه این چنین اسرار و رموز روزانه آنها معتقد میشوند بایککه هر موجود مادی متضمن يك عنصر غیره ادی و جهان محسوس در موازات يك جهان خارج ارحواس است. در نظر آنها فوق طبیعت دیگر يك نیروی مرموز و مجهول که مؤثر در موجودات باشد

فوق الطبیعه می‌دهد در ریک ودا نیردیده میشود. باین اصول مذکور در ودا خود خدایان هم بوسیله اوراد و عزائم دینی بر جهان حکمرانی میکنند. در یکی از سرودهای آن چنین می‌خوانیم: «باخواندن نغمه بزرگی است که بعضی (از خدایان) آفتاب را طالع می‌گردانند». خصوصیت برهمنان عبارت از داعیه آنهاست برای که آنها هم قدرتی مانند قدرت خدایان دارند. مثلاً مدعی هستند که اگر آنها صبح گاهان قربانی آتش را انجام ندهند آفتاب طلوع نمی‌نماید. آنها خود را انسان - خدا یا خدایان انسان نما میدانند. داعیه گزاف آمیز برهمنان قدیم را نباید از نظر دور برداریم اگر می‌خواهیم به امانت فکر آنها پی ببریم. آری نه‌های هند می‌توانستند مانند آری نه‌های دیگر مثلاً پارسیها در قبال جهان روبه‌تابانی و اخلاقی پیش گیرند. مذهب سرودهای ودا متنی بر اثبات جهان و متضمن عناصر اخلاقی است. آگنی<sup>۱</sup> و اروا<sup>۲</sup> و میترا<sup>۳</sup> بعنوان خدایان اخلاقی معرفی شده‌اند. و اروا حافظ حقوق مقدس است و گناهکاران با او اعتراف می‌نمایند تا مورد عفو واقع شوند. بعلاوه در سرودهای ودا گرایش به وحید و یگانه پرستی کاملاً چشم می‌خورد. خدایان بزرگ از همدیگر مشخص و متمایز هستند. آنها شخصیت متکثری تشکیل می‌دهند که نامهای گوناگون بخود می‌گیرند. ولی نحول تعدد خدایان بخدای واحد در نیمه راه متوقف میشود. زیرا برهمنان کوچکترین کوششی برای این امر انجام نداده‌اند. در میان آنان هیچ روحانی پیامبر نمایی مانند زرتشت دیده نمی‌شود که برای تهذیب و تکمیل آئین مرسوم و هماهنگ کردن آن با الزامات اخلاقی کوششی بخرج داده باشد. برهمنان هیچگونه رغبتی برای پیشرفت کیش توده مردم نداشتند و بهیچوجه در پی اخلاق و عمل نبوده‌اند. فقط مقام برهمنی و قدرت روحانی

---

1 - Agni      2 - Varuna      3 - Mitra

ولی بعدها آنهم در معنی اصل غیر مادی جهان بکار برده میشود و بدین نحو مترادف بر ا همان میگردد.

پیوستن روح کل غیر مادی غیر از پیوستن به «نیروئی» است که در آغاز توجه روحانیان و بر ا همانها را جلب میکرد. از طرف دیگر منظور از آن پیوستن با فوق الطبیعه ای که فقط در دسترس بر ا همان و حو کیا قرار گرفته نیست بلکه پیوستی است که مورد علاقه هر فرد انسان بوده، بدرد او میخورد و در رفتار و سلوك حیات وی اهمیت خاصی دارد.

نیست بلکه يك عنصر و جزء ضمنی و متصل موجود است . بدین نحو این نظریه شکل و نصیح می گیرد که اصل و جوهر تمام اشیاء يك حقیقت غیر مادی و ابدی است که خود از يك روح جهانی پدید آمده؛ حزئی از آن بوده و بالاخره بآن نیز برمیگردد .

آنها مجموع این روح جهانی را «براهمان» می نامند. پس برای تعیین آن همان کلمه را که برای فورمهای مذهبی بکار برده میشد استعمال می نمایند . بدین نحو می خواهد نشان بدهند چیزیکه در نظر آنان مهم شمرده میشود عبارت از شناختن «نیروئی» است که بوسیله این فورمل ها و اوراد بآن عشق و علاقه میورزند .

لفظ براهمان از ریشه برهه گرفته شده. در تحت تأثیر بینش های عامیانه براهمان غیر متعین و غیر مشخص مبدل بیک براهمان شده که مانند خدائی تصور میگردد. برای تعیین و نشان دادن این شخصیت رمایی دیگر لفظ براهمان حتی را بکار نمی برد بلکه لفظ مدکر براهما را استعمال می کند بر حسب روایات و احادیث قدیمی همین براهمان - خدا است که بر بودا تجلی کرده و اورا متقاعد میسازد با اینکه کشف خود را که عبارت از شناختن نجات و سعادت باشد تنها برای خود نگاه ندارد بلکه بر جهانیان اعلام بدارد. احتمالا در تحت تأثیر پرستش هندوئی و ینسو- شیوا است که مفهوم ربوبیت براهمان شکل و نصیح گرفته است .

بآن حقیقت فوق الطبیعه نام آنمان<sup>۱</sup> هم داده میشود. در اینکه ریسه این لفظ اخیر که در ریگ و داهم دیده میشود از کجاست هیچ چیز قطعی نمیدانیم . همین قدر معلوم است که لفظ مزبور شباهت زیادی با لفاظی دارد که نفس و دم معنی میدهد و در ابتدا به عنصر غیر مادی شخص اطلاق میشده



براهمانا ، جمع خنثی نام قدیم ترین متونی است که از دانش  
براهمنان درباره براهمان (یعنی فورمل مذهبی) سخن میراند .

کلمه اوپنی شاد مشتق از فعلی است بمعنی «نستسن کنارهم» که میتوان  
آنرا به رابطه سری وراز و بیاز و نجوای محرمانه ترجمه کرد. اوپنی شاد  
شامل تعالیم نهانی مربوط بآن چیزی است که در حکم آئین حقیقی ودا یعنی  
آئیس پیوستن بفوق الطبیعه بوده همانگونه که برهن بشاگرد و پیرو خود انتقال  
میدهد . چهار بخش ودا ؛ براهماناها و اوپی شاد حکم الهامات و بیانات  
آسمانی و خدائی را دارد . آنها در جریان قربها شفاهاً بدیگران انتقال یافته  
است .

میدانیم که خط آرین های هند که دوا با گاری<sup>۱</sup> نامیده میشود مأخوذ  
از يك الفبای قدیمی سامی بوده و شاهت با بچه در الواح فینیقی و لوحه  
مشهور مز<sup>۲</sup> شاه موآب<sup>۳</sup> (حوالی ۸۹۰ ق م) دیده میشود داشته است.  
احتمال زیاد دارد که آنان خط و کتابت را از بازار گانان فینیقی آموخته باشند.  
فرامین آشوکا<sup>۴</sup> پادشاه نامی بودائی ( ۲۳۱ - ۲۷۲ ق م) که روی تخته  
سمگها یا ستونهای سمگی کنده شده و در آنها پادشاه مزبور اتباع خود را  
دعوت بر ندگی بازهد و تقوی و مطابق دستورهای اخلاقی نموده قدیم ترین  
نمونه های الفبا و خط مزبور شاخته شده است. پادشاه مزبور در دستورهای  
خود : « رفتار و زندگی خیرخواهانه در باره برده ها و خدمت کاران، تجلیل  
مردم محترم ، احترام به تمام موجودات زنده ، گذشت و جوانمردی در  
مورد برهمنان و زهاد» را توصیه می نماید .

حتی پس از استعمال خط ، وداها بر همانا و اوپنی شاد تا مدت زیادی

1 - Dēvanagari

2 - Mèsa

3 - Moab

4 - Aṣoka

### ۳ - آئین اوپنی شادها

فلسفه و فکر براهمائی پس از اینکه درس و ردهای ودائی بحسب تبیین بیانحال و شکل خود را در مورد ربوبیت متعال و رابطه آن با جهان پیدا میکنند در براهماناها و اوپنی شاد به کمال خود میرسد .

اینها متون متوری هستند که بین ۱۰۰۰ - ۵۰۰ سال پیش از مسیح تألیف گردیده و مشتمل بر نکات و ملاحظات در معنی حقیقی و باطنی رسوم و عزائم و ادعیه و قربانیه‌ها و افسانه‌ها به علاوه قسمت‌های کم و بیش مفصل در مورد اصل ماوراء الطبیعه است . براهماناها مقدم بر اوپنی شاد هستند و فکر جدید در آن دیده نمی‌شود مگر بطور مبهم و ابتدائی . با وجود این براهمانا و اوپنی شاد هموزن و دسته هم‌ها همگ و سیستماتیک آئین براهمائی در مورد روح کل و جهانی نیست . آئین مربوط در آن بطور جزئی و بوسیله قسمت‌های کم و بیش طولانی ادوار و مکتب‌های مختلف ظاهر می‌گردد . بی‌خود نیست که بعضی‌ها از ناهماهنگی افکار و گفته‌های موجود در اوپنی شاد سخن گفته‌اند .

درپاریس انتشار داد .

در قرن ۱۸ در نتیجه ترجمه آثار کمفیوس و مانسیوس<sup>۱</sup> که بوسیله هیئت های مذهبی که از چین برمی گشتند باروپا آورده شده بود آشنائی بطرز تفکر چینی مورد توجه اروپائیان قرار گرفت . در اوائل قرن ۱۹ فلسفه هندی و آشنائی با آن که در آثار و نوشته های نخستین هند شناسان انگلیس مانند (وارن هاستینگ<sup>۲</sup>، شارل ویل کیس<sup>۳</sup> و یلیام جونز<sup>۴</sup> تو ماس کولروک<sup>۵</sup> الکساندر هامیلتون<sup>۶</sup>) کم و بیش مورد بحث شده بود مورد رغبت قرار گرفت . در ۱۸۰۸ فردریک شلزل<sup>۷</sup> که در پاریس از ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۴ تعالیم هاملیون را تعقیب کرده بود اثر هیجان انگیز خود سام ( زبان و حکمت همدیها) را انتشار داد .

شوپنهاور متفکر بدین آلمانی اطلاعات خود را در باره بیمن همدی مخصوصاً از اوپلک هات بدست آورده . البته نباید فراموش کرد که معروف علمی متون ودائی مخصوصاً مدیون زحمات ویسوع شرق شناس معروف فرانسوی بیمه قرن ۱۹ اوژن بورنوف است .

سر بزرگی که برهمسان می آموزد اینست که ارواح تمام موجودات و تمام اشیاء هماسد با روح کلی و جهانی هستند . بر حسب این اشراق و عرفان (مستیک) تمام آنچه معموی و روحی است متعلق بروح کل است . و چون روح کلی و جهانی در هر موجود هست پس هر انسان خود را در هر موجود دیگر ، در موجود گیاهی هم مانند وجود حدائی در می یابد . چنین است معنی تات توأم آزی<sup>۸</sup> (« آن توهستی ») شعار معروف اوپی شاد .

1- Mencius 2- Warien Hastings 3- Charls Wilkins  
4- William Jones 5- Thomas Colebrooke 6- Alexandre  
Hamilton 7- Frederic Schelegel 8- Tat tvam asi

شعاعاً بديگران نقل و منتقل ميشد . در هر صورت آنها متصمى دانشى است كه فقط به بر همان اختصاص داشته و عامه مردم نبايستى بآن آگاهى داشته باشند ؛ ببايستى بهيچوجه ار آن در حضور افراد منسوب بطبقات پست سحنى بميان آورد و كلمه ار آن افتاء كرد . اولين نگارس حدقرن پس ار تاريخ مسيح شروع ميشود .

چه نيروى حارق العاده حافظه لارم بود تا آن متون پى پاين را ياد نكيرند! چند سال لارم بود كه پيرو و مبتدى در بيتس معلم خود براى ياد گرفتن و درك و فهم آنها صرف نمايد! دراوينى شادارد و ار ده سال سخن سميان آمده . در هر صورت شاگردان در ضمن آموختن و فكر كردن بايستى ار گاو و گوسفند مربى خود نگاهدارى و مراقبت نمايد و در مراسم قربانى نفتش خادم را انجام دهد . ربان اين متون مقدس سانسكريت حويس برديك زسان ايرابى اسب و در بحسبن قرن بعد ار مسيح بيركار برده ميشده . امروز سانسكريت در هند همان نقشى را بارى مى نمايد كه ربان لاين در دوره قرون وسطى در اروپا نازى ميكرد . واژه سانسكريت بمعنى سرده پاك در قبال ربان عامه «يراكربت» است .

اروپائىها اول بار ار كتاب اوپى شاد و مطالب آن بوسيله (اوپك هات) با حبر گرديدند . اوپك هات ( تحريف اوپى شاد ) ٦٠ تكه برگریده از اوپى شاد اسب كه بوسيله شاهزاده محمد دارا شكوه در ١٦٥٦ بهارسى ترجمه گرديده . اين ترجمه با اوسا و ١٨٠ نوشته خطى جمع آورى شده در هند بوسيله آنكتيل<sup>٢</sup> دوپرون فرانسوى (١٨٠٥ - ١٧٣١) باروپا آورده شد . آنكتيل دوپرون آنها را در ١٨٠٢ - ١٨٠١ همراه با ترجمه لاينى

خود را تسلیم لایتنهائی می کند و در آن مستغرق میشود . در نظر برهمنان انسان با سر بلندی و غرور آگاهی پیدا میکند که در وجود فردی و شخصی وی جزئی و بهره ای از وجود و هستی نامتناهی موجود است .

پس در مقابل انسان برین هندی انسان برترینچه<sup>۱</sup> تصویر و قیافه ناچیز و حقیر و نزاری پیدائی کند . انسان برتر هندی بر جهان تسلط دارد در صورتیکه بشر برترینچه فقط میتواند در فوق جامعه انسانی قرار گیرد .

در صورتیکه بر حسب نظریه برهمنان روح انسان در قید و بند جهان مادی نیست و فارغ از آنست پس انسان باید در دوره حیات خود کوشش نکند که از هر چه خاکی و مادی است اعراض نماید و تمام هم و توجه خود را متوجه جهان غیر مادی کند . همانند انسانی که چشم بسته اروطی خود بدر آورده و در سرزمین بیگانه ای رها گردیده باشد ده شهر بشهر در جستجوی وطن و مولد خود حواهد رفت . رفتار و سلوک انسان نیز در اینجهان چسب باید باشد .

«همگامیکه تمام هوسها و امیال از دل انسان رخت بر بست ؛ آنوقت وی فنا ناپذیر میشود . آنوقت در همین جهان به براهمان می بینوند . تن وی من بعد در نظر او در حکم پوسته ایست که مار در کنار لانه مورچه ها میگذارد . »

در یکی از حکم و دستورهای براهمانا ها این نکته بیان میشود که درهای آسمان تنها برای کسیکه نفس خود را ایثار میکند باز است نه برای کسیکه هدایا و قربانیها برای خدایان پیشکش می نماید .

پس تصور کلی که از نظریه براهمانی درباره پیوستن بروح جهانی بدست میآید متضمن انکار و نفی جهان است . این رویه منفی و

ایک قطعاتی از اوپی شاد که در آنها از نظریه روح کل جهانی و رابطه آن با روانهای فردی گفتگو شده است :

«براستی اصلی که تمام موجودات را آن بوجود میآیند، از آن هستی میگیرند و از آن زندگی می نمایند و هنگام مرگ بر آن برمیگردند. اصلی که تو باید در طلب آن بر آئی و آنرا بشاسی بر اهما است.» «روح تمام مخلوقات یکی است. ولی در هر مخلوقی حاضر و متجلی است؛ هم واحد و هم متکثر است؛ درست مانند ماه که در آبها منعکس می گردد.» «براهمان منزلت و مأمّن تمام موجودات است و در تمام موجودات هم منزل و مأمّن می گردند.» - «ایست حقیقت: همانطوریکه از آتش سوزان هزاران جرقه می جهد همانند آن نیز از وجود لایتغیر هر گونه موجودات زائیده میشود، موجوداتی که با آن بر می گردند.» - «کسیکه خود را در همه موجودات و همه موجودات را در خود می بیند میتواند از این راه به براهمان متعال به پیوندد و با آن یکی گردد.» «براهمان متعال روح همه چیز: اصل جهان، ریزتر از ریزترین اشیاء، وجود ابدی و لایزال است، تو آن هستی! تو آن هستی ناتوانم ازی!».

براهمان میگوید که در خواب عمیق روح لحظه ای از تن رهائی می یابد و بر همان می پیوندد. روح در خواب و حین رؤیا با حرکت و سیلان خود در یک عالم محسوس ولی متفاوت با عالمی که معمولاً در آن زندگی می نماید رهائی و آزادی خود را در قبال تن نشان میدهد.

پس بر همان خواب، این حالت مرموز و شگفت انگیز را مانند مرگ موقتی و زودگذر میدانند.

بدین نحو (مستیک) عرفان هندی پیوستن با جهان اصولاً با عرفان اروپائی اختلاف پیدا میکند. در عرفان اروپائی انسان با خشوع و خضوع

نقش عمده‌ای ایفاء می‌نماید. هدف این ارتیاض «یوگا»<sup>۱</sup> اینست که شخص خود پیوستن بابدی و مطلق و هستی محض را در خود بموقع آزمایش بگذارد و در خود احساس نماید.

نباید فراموش کرد که نظریه برهمنائی برای پیوستن به براهما تفکر و معرفت ذهنی را کافی نمیداند. درست است که بعضی قسمت‌های اوپنی - شادامسکن است در این جهت تعبیر شده باشد. ولی منظور و فکر حقیقی برهمنان اینست که تنها از راه تفکر و تعمق محض و معرفت حقیقت نمیتوان به براهما پیوست بلکه از راه عمل و تمرین اعراض از جهان و تحقق وحدت با روح جهانی در خلصه و خود فرو رفتن بآن میتوان رسید.

پس بطریقه براهمنائی حقیقتی است که تنها درك و فهم آن کافی نیست بلکه باید با تمرین و تحریر به آن را آموخت و بر آن توفیق یافت.

اگرچه اوپنی شاد شامل قسمت‌هایی است که در آنها اعراض مطلق از جهان با اصرار توصیه گردیده ولی براهمانیسم چنانکه دیده‌ایم آنچنان ایده آل مطلق را تعقیب نمی‌نماید. بلکه در جنب نفی جهان محلی نیز برای اثبات آن قائل میشود. واضعین آن شهادت این را داشته‌اند که در نیمه راه توقف نمایند و در پی بدست آوردن تمام نتایج عملی آن بر نیایند.

پس براهمانیزم بدین نحو می‌و اثبات جهان را با هم تلفیق می‌نماید که از پیروان خود بخواهد که نیمه اول حیات خود را در قبول و پذیرش جهان و نیمه دوم آن را در طرد و نفی آن پایان برسانند.

ما در باره مباحثاتی که در داخل براهمانیزم دوره اوپنی شاد بین طرفداران نفی و طرفداران اثبات جهان پدید آمده و هم چنین در باره پیدایش

۱ - لفظ یوگا - جو-دی - در تاره برین قسمت‌های اوپنی شاد دیده می‌شود در ریگ ودا لفظ سسین بکار برده شده و بدین تری لفظ در معنی مرتاض و از موی است که در ریگ ودا آمده

انکاری دیگر اختصاص برهمنان ندارد و این فکر و ادعا که تنها آنها می‌توانند برهمنان به‌پیوندند دیگر در پی نیست. حالا فکر دیگری جای آن رامی‌گیرد یعنی هر روح انسانی و روح هر موجود دیگر می‌تواند بآن مرحله برسد. بدین نحو بنی و انکار و اعراض از جهان برای هر مردی الزام آور می‌شود.

این است که در اوپنی شاد بیک سلسله قسمت‌ها بر می‌خوریم که در آنها اعراض مطلق از جهان تنها طریق عاقلانه نشان داده شده است. یکی از نمایندگان این تمایل یا جیساوالکیا<sup>۱</sup> دکتر بررگ برهمنائی بوده است. در نظری برهمنان حقیقی آبهائی هستند که می‌کوشند با روح کل و روح جهانی یکی گردند. و برای این منظور ار همه چیز دست بر میدارند و راه بیابان‌گردی پیش می‌گیرند. به آبهائیکه هم شان را صرف داشتن اولاد و بدست آوردن نعم و بروت می‌نمایند. خودوی هم آنچه‌ان ریدگی را پس گروت. پیش از اینکه چشم از خانه و نزدیکان خود بشوید همه دارائی و همه چیز خود را بین دورن خویش قسمت کرد. یکی از آندو از وی خواست که معرفت ابدی و لایزال را با و بیامورد در صورتیکه تنها شناخت ابدی و لایزال تروت و ارش حقیقی است.

برای بیل بوحدت و پیوستن به براهمان اعراض و چشم پوشیدن از مادیات کافی نیست. باید تمام فوای دهنی خود را در روی غیر مادی و معمولی متمرکز ساخت. چگونه می‌توانیم باین چمن سر کز ذهنی دسترسی پیدا کنیم؟ در اوپنی شاد دستورهای صریح و دقیق برای بیل باین منظور و مستغرق شدن در نامتاهای داده شده مخصوصاً تکرار سیلاب مقدس - اوم



بتواند بارواح خانوادگی تحف و هدایا تقدیم کنند صرف نظر نمایند. پس درحقیقت سنن و رسوم مذهبی موجب میشود که ازاعراض مطلق ورهائی ازقید تن که آخرین نتیجه نظریه آنانست منصرف گردند. البته بعضی از برهمنان این اختلاف و تضاد را باقبول رهائی مطلق حل می نمایند. ولی افراد طبقه مزبور نمی توانند آنچنان رویه ای پیش گیرند و مجبور اند راهی را اتخاذ نمایند که بتوانند تقدیم تحف و هدایا را بارواح نیاکان تأمین نمایند. شاید در گذشته های دور رسم این بوده که برهمنان نزدیک پیری ار فعالیت روحانی دست برداشته و در انتظار مرگ از جهان روگردان میشده اند. تا بدین نحو برتری خود و پیوستن خود را به براهمانشان بدهند. عرفان قدیم پیوستن و یکی شدن با نیروی ماوراء طبیعی میتواند رویه مزبور را توجیه نماید. در این صورت ایدآل حیات براهمائی که در آن نفی جهان در مرحله دوم یعنی بعد از قبول آن می آید مبتنی بر رسوم و سنن موجود خواهد بود نه ناشی از بحث نفی و اثبات آن در دوره اوپنی شادها. اگر این فرض درست باشد آنوقت میتوانیم بگوئیم که ست هم در منع برهمنان از اینکه نتایج منطقی نظریه اوپنی شاد را در پیوستن به براهما بموقع اجرا بگذارند مؤثر بوده است. شایان توجه است که چیزی که مورد نظر برهمنان شده فقط ایده آل خاص زندگی خودشان است. در اوپنی شاد در اینکه افراد طبقات دیگر - زیرا از آن حساب نمی آیند - چه رویه باید در قبال اثبات نفی جهان پیش گیرند بحث عمیقی بمیان نیامده. با وجود این مستیک پیوستن به براهمان آنطوریکه در اوپنی شاد از آن بحث شده مربوط به مردم میشود نه تنها برهمنان. شاید بتوان حرف معروف یا جوا الکیا را در مورد برهمنان حقیقی چنین تعبیر کرد: که غیر برهمنان نیز اگر در

ایدآل تقوی و زهد مطلق که در واقع راحل و تلفیق تضاد مزبور است اطلاع چندانی نداریم. در قدیم ترین اوستایی شادهیچگونه تفکیک دقیق و صریحی درباره مراحل مختلف زندگی دیده نمی شود.

بر طبق کاتاشروتی اوپنی شاد<sup>۱</sup> وظیفه برهمن پس از انجام وظایف مذهبی خود این است که (برای سفر بزرگ) یا باب و آتش و گرسنگی توسل جوید یا اینکه زندگی خانه بدوشی و ارتیاض پیش گیرد.

برای نخستین بار در قسمتی از جابالا<sup>۲</sup> اوپنی شاد است که توالی چهارگانه مراحل زندگی برهمن را مانند قاعده مسلم معرفی می نماید: شروع با آموزش و تمرین در پیش معلم؛ زندگی رئیس خانواده - انزوا در جنگل - اعراض کامل و مطلق.

در مرحله سوم زندگی خود یعنی در مدت انزوا در جنگل همواره ارتباط برهمن با خانواده خود برقرار است؛ حتی می تواند همسر خود را پیش خود نگاهدارد اگر چه انجام وظیفه شوهری پایان یافته است. مرتاض تدریجاً هر گونه تماس با عالم را کنار میگذارد. فقط در آخرین مرحله حیات است که وی در تنهایی ارتیاض و اعراض مطلق بسر میبرد. چیزی که مانع میشود که برهمن پیرونی مطلق جهان گردند - همانطوریکه در اوپنی شاد از آن گفتگو میشود - این است که انجام حیات مذهبی و وجود یک طبقه روحانیان ضروری است. به عبارت دیگر انجام وظایف کلیسایی و مذهبی و بقاء نسل برهمن را مقدم بر چیزهای دیگر میداشتند. هم چنین ضرورت پرستش ارواح نیاکان مانع از اعراض مطلق میشود. آنها نمی توانند نسبت به ارواح اجداد و نیاکان عهد شکن و غیر مؤمن باشند و بهیچ وجه نمی خواهند از داشتن اخلاف و بازماندگانی که

در تاریخ طرز تفکر هندی اهمیت فوق العاده ای دارد .

اما در مورد عمل و اخلاق باید دانست که نظریه برهمنان آن را چندان مورد توجه قرار نسیده بلکه خود را در فوق آن قرار می دهد بر همان شهادت این را دارند که اعتراف نمایند از مطالعه و تفکر در مورد ماهیت جهان هیچ دستور عمل و اصل اخلاقی بدست نیامد . بعبارت دیگر آنها در اصل ماوراء الطبیعه جهان هیچ جنبه اخلاقی نمی بینند و در نتیجه کاملاً پیروی اصلی<sup>۱</sup> می مانند . و از طرف دیگر همین امر آنها را وادار می نماید که پیوستن به لایتماهی را مطلقاً يك امر فکری و ذهنی که هیچ رابطه با عمل و اخلاق ندارد بدادند .

در نظر برهمنان اعراض از جهان و ترك گفتن آن عبارت از کنار گذاردن هر گونه فعالیت و عمل حواه يك و حواه بد است . آنها این اصل را بدون هیچ فید و شرط و محدودیت اعلام میدارند .

در یکی از اوپنی شادها چنین میخوانیم : « فنا پدیر نه بیم و ترس اربدی که مر نکب شده دارد و نه امید و آرزو اریکی ای که انجام داده . نه این و نه آن هیچ کدام بر آن حاکم نیست . » بلکه اوست که برای و آن هردو احاطه و سلطه دارد ، هیچ چیز از آنچه او انجام داده و هیچ چیز از آنچه وی اراجماش خود داری نموده برای وی مهم نیست . »

این امر نشان میدهد که برهمنان دوره اوپنی شاد هیچ کوشش و تمایلی برای اینکه اعراض از جهان و پیوستن به براهمان راجنبه و معنی اخلاقی ندهند نداشته اند . با وجود این خیلی آسان بود که فورمل «تات- توام آری»<sup>۲</sup> را در جهت اخلاقی تعبیر و تفسیر کرد . ولی برهمنان این کار را نکرده اند . آنها اعلام میدارند که انسان باید خود را در همه چیز و همه

حسّ تجوی آنچه اندی است بر آید و ار جهان اعراض نمایند میتوانند روحاً و فکرّاً برهنس گردند . باوجود این آنچه ار اوپی شادا ستسا ط میشو داین است که عده کمی ار افراد طبقات دیگر بمطور پیوستن به براهما ار جهان و حیات رو گردان شده اند .

این را باید در نظر داشت که مستیک براهمائی پیوستن به براهمان موحد بهستی شده بلکه بهصت بزرگ انزوا طلبی و اعراض ار جهان با حائینیزم و بودیسم شروع گردیده است . با در بطر گرفتن اینکه منشأ رویه انکاری که در بودیسم مشاهده می نمائیم نظریه بازگشت روح بجهان در قالب های گوناگون است به پیوستن آن به براهمان . همگامیکه فکر و تصور انتقال روح با بدان مختلف مورد توجه توده ها قرار گرفت و اضطراب و تشویش بلکه بیم و هراس بارگشت های متوالی بر ادها استیلا یافت آنوقت نهصت انزوا طلبی و دست ار رندگی شستن ینید آمد و قرنها ادامه یافت .

چیس فکر میکردند که رهائی از انتقال و تماسخ و بارگشت روح میسر نیست مگر با اعراض از جهان و طرد حواست زندگی .

در نظریه سازگشت ارواح طرد حها و رندگی باشدت بیشتری ظاهر میتود و ضرورت اعراض از زندگی در این نظریه از جهت رهائی از بارگشت است . در صورتیکه در آئین برهمائی اعراض بیشتر از آنچه بمطور رهائی باشد بابن مطور است که با پیوستن به براهما انسان خود را برتر ار جهان گرداند و در فوق آن قرار دهد .

پس براهما'یسم با تلفیق طرد و پذیرش جهان ایده آلی برای خود بوجود میآورد و سدی در مقابل حائینیزم و بودائیسیم برپا میسارد . مقاومتی که برهسان با احام شئون و رسوم از دوا و تشکیل خاواده انجام داده اند

رفتار و کردار خود مفاهیم سستی خوبی و بدی را در نظر بگیرند و از آن تبعیت نمایند. این است که در اوپنی شادها در جنب اعلام اینکه آئین پیوستن به راهمان جنبه فوق اخلاق دارد بتعالیم و احکام دیگری بر میخوریم که در آنها حقوق و حدود اخلاق سستی مراعات گردیده است. البته این اوامر و بواهی مربوط به برهمانی است که هنوز در مرحله زندگی فعال هستند.

با آنها دستور داده شده که حقیقت را بگویند؛ وظایف طبقه خود را انجام دهند؛ متون مقدس و دارا بخوانند؛ خدایان و ارواح نیاکان را تجلیل کنند؛ بر احساسات و شهوات خود تسلط داشته باشند. دستور اکید است که برهمان مجرد در عفاف بمانند، دردی، مستی، نزدیکی با زن استاد قتل برهمس از بزرگترین گناهان شمرده میشود. هموز مهر و شفقت در باره نزدیکان در این اخلاق که اهمیت فوق العاده ای بر استگونی و صداقت قائل شده محلی ندارد.

همه جادو عالم بزرگترین توجه اخلاق اهمیتی است که بر استگونی و صداقت داده شده است. تنها با شناختن و تشخیص و طیفه در باره نزدیکان و هموعان اسان بمقام ارجمند اخلاقی نمی رسد. این تعالی و نیل بمقام اسان کامل همگامی میسر است که شخص دروغ نگوید و از تقلب و تزویر و ریا و حيله پرهیزد.

برهمان نیز همیشه گفتن حقیقت را بزرگترین وظیفه خود داشته اند در یکی از اوپنی شادها چنین گفته میشود که مرد جوانی پیش برهمی رفت و از وی خواست که او را بشاگردی بپذیرد. استاد شروع به تحقیق و پرسش کرد تا بداند که آیا مرد جوان از تیره برهمان است یا نه. مرد جوان اعتراف نمود که وی فرزند کنیزی است که در جوانی وی را بدنیا آورده

موجودات به بیند. ولی باین گفته خود فقط این معنی را می دهند که همه موجودات سهمی از روح کل وجهایی دارد ولی هیچ الزام آورنمیدانند که بر حسب این اصل وحدت، انسان باید نسبت بدیگران مهر و محبت ورزد؛ از رنج و آلام آنان متأثر گردد و یا درباره آنها رحم و شفقت داشته باشد. دستور بزرگ «آهیمسا» - خودداری از اصرار» هیچگونه نقشی در اوپنی شاد نداشته اگرچه در تکه های نادری بآن اشاره شده است.<sup>۲</sup>

هنگامیکه بر همان با قربانی کردن مخالفت میورزند این مخالفت آنها از اینرو است که قربانی را بیهوده و بی ثمر میداند نه ازین جهت که با ذبح و کشتن مخالف اند. این را نیز یاد آور می شویم که بر همان بهیچوجه ادعا نمی کنند که بد کردن با خوبی کردن برای انسان علی السویه است. منظور آنان از «در فوق خوبی و بدی» غیر از منظور ادریون یا نیچه است.<sup>۳</sup> منظور آنان نه عملی است که در وراء خوبی و بدی است بلکه اساساً عدم عمل و خود داری از عمل است. حق پای بسند نشدن به خوبی و بدی بعقیده آنان خاص افرادی است که برای نیل بوحدت و پیوستن به براهمان از جهان اعراض می نمایند و از فعالیت دست بر میدارند و بهمین جهت آزاد و فارغ از وظیفه انجام بیکی هستند. بدی کردن در نظری همان اندازه غیر قابل توجه است که خوبی کردن. وی نمی تواند بوصل نائل آید مگر از راه معرفت و اعراض از جهان و تمرکز فکری.

برعکس آنها تیکه بزنگی عادی و معمولی قانع میشوید باید در

1 - ahimsa

۲ - یکی از آنها کشتن هر موجود زنده را منع می نماید بجز در اما دن مقدس

۳ - منظور از ادریون در این مورد آتیهائی است که مدعی شناسائی حقیقی و کامل درباره خدا و امور ابد (مترجم)

پیوستن به برهمن میسر نیست مگر با اعراض از جهان . پس برهمنان با مستثنی کردن انجام تکالیف طبقاتی اراصل کلی خود داری از عمل و قرار دادن آن در درجه اول اذعان می نمایند باینکه انکار جهان و اعراض از آن بصورت کامل ممکن نیست و در هر صورت برای زندگی نیز باید محلی قائل گردید . در اوپنی شاد نظریه دیگری نیز که آن را تناسخ یا بازگشت روح (سامسارا)<sup>۱</sup> یا انتقال روح میتوان نامید وجود دارد .

بین این نظریه و نظریه دیگری که در بالا از آن بحث شده یعنی نظریه پیوستن بروح کل چه رابطه موجود است ؟ آیا ایندو نظریه جزو هم اند و اریکدیگر تفکیک ناپذیر اند یا اینکه هریکی از آندو نظریه جداگانه و مستقلی است ؟

میتوان گفت که بازگشت روح نظریه مستقلی است .

در سرود های ریگ ودا<sup>۲</sup> اتري از نظریه بازگشت روح دیده نمیشود . در آندوره های دورا دور چنین معتقد بودند که گم شدگان در قلمرو خدایان وارد میشوند و بیشتر از اعمال و رفتار خوب ندور و قربانهای متعدد و مؤثری را که بانها تقدیم خواهند کرد بحساب میآوردند . اما در باره سر نوشت آنها نیکه بآن سعادت نمی رسید فقط اشارات مبهمی شده است .

در براهماناها سخن از این بمیان آمده که نیک بختانی که بسعادت رسیده اند پس از مدتی در معرض مرگ ثانوی واقع میشوند . ولی در موضوع ماهیت این مرگ ثانوی و روابطی که بین این هستی بعدی و آئین انتقال روح موجود است توضیحی داده نشده است .

نظریه انتقال روح در ابتدا مأخوذ از افسانه ایست که در آن از سیر

و نتوانسته است نام پدر وی را بگوید. استاد جواب میدهد: «تنهایکنفر برهنه نمیتواند این چنین راستگو باشد.» و فوراً وی را بشاگردی خویش قبول می نماید.

برهمنان با اینکه پیوسمن بهسنی فوق الطبیعه را یکی از امتیازات طبقاتی خود میدانند معهدا این را قبول دارند که هر اسانی میتواند داعیه آن را داشته باشد و با اینکه خود مراسم و رسوم قربانی را انجام میدهد ولی قبول دارند که او را دو قربانی فقط يك اررث سسی دارد و تنها چیز مهم عبارت از کسب معرفت حقیقی است.

برهمنان در این جهان چیز بزرگ و نادری بوجود میآورد. آنها روحایابی هستند که مطلقاً حقیقت را محترم می شمارند. بطریقهٔ اخلاقی آنها هر قدر ناقص و غیر کافی بوده باشد خالی از عظمت و علو نیست. در نظر آنها احترام و پرسش حقیقت شامل احترام حق است در برهادر آریا کا<sup>۱</sup> او پی شاد که یکی از قدیم ترین قسمت های او پی ساد است چمن میخوانیم: «حق (دارما)<sup>۲</sup> در رأس تمام قدرت ها است. هیچ چیزی بالاتر از آن نیست. بوسیله حق ناتوان افسار قوی رامی گیرد و آبرو تحت قیادت خود در میآورد. حق عبارت از حقیقت است.»

هم چنین برهمنان از افراد طبقه خود میخواهند که کاملاً وظایف خاص طبقاتی خود را انجام دهند. در نتیجه مراعات این وظایف که در نظر برهمنان مقدس شمرده میشود اصل خود داری از عمل که نتیجه انکار جهان است محدود میشود. بادر نظر گرفتن لزوم انجام این وظایف است که برهمنان زندگی معمولی را تا آغار پیری ادامه میدهند تا اینکه میدانند که



در نتیجه معرفت کامل ممکن است داخل نمایند.

بنا با فسانه اصلی مردگان همه بساه نمیرسند. بلکه فقط آنهایی بساه میرسند که نائل به سعادت ابدی گردیده یا اینکه برای حلول در بدن انسانی تعیین گردیده‌اند. این است اقلاً آنچه میتوانیم از دو قسمت اوپسی شاد استنباط نماییم. بنابر متون مذکور اسانهای که باید در شکل حیوانی بار دیگر زنده گردند مستقیماً پس از مرگ حواه بلافاصله و حواه پس از توقف کوتاه در یک کیفرگاهی در کالد دیگری منتقل میشوند. مومن موجود در این باب صراحت چندانی ندارند. اصولاً ماه در حکم منزلگه آرامش موقتی شمرده شده است.

اما نظریه بازگشت ارواح کاملاً با نظریه براهمائی مطابقت دارد. از این لحاظ آئین براهمائی معتقد است که ارواح اسانها، حیوانات و گیاهان از یک اصل و جوهر هستند بعضی چنین تصور کرده‌اند که اساه ماه که نظریه بازگشت ارواح از آن گرفته شده منشأ غیر آریائی داشته بایم معنی که آریها آنرا ارساکمان اولیه خطه مزبور گرفته‌اند. ولی صحت این ادعا را نمیتوان ثابت کرد. معهودا میتوان گفت که در سرودهای ودائی هیچ اثری از افسانه مزبور دیده نمی‌شود. و منظر می‌آید که نظریه کاملاً حاد و مستقل از نظریه عرفانی پیوستن به براهمان است.

ما همه اینها کمتر اشخاصی متوجه شده‌اند که نظریه بازگشت ارواح با نظریه عرفانی براهمائی چندان توافق و هماهنگی ندارد. آندو در مسئله روابط روح فردی با ماده و هم چنین با روح گل ما هم اختلاف دارند. بر حسب نظریه براهمائی تمام روانهای فردی پس از زندگی در جهان مادی خود بخود جزو روح جهانی میشود و بآن ملحق میگردد. پس هر گونه پایان حیات مادی برای روح فردی در حکم بازگشت قطعی و نهائی بروح جهانی

و حرکت مردگان بسوی مزلگه آسمانی گفتگو شده است. بنابراین افسانه روانهائی که از سوی زمین حرکت میکنند تا آسمان بروند از ماه عبور و در آن توقف می نمایند تا بعضی ها پس از زمانی بسوی آسمان حرکت کنند و برخی دیگر همراه قطرات باران بار دیگر بزمین برگردند. هنگام ورود ارواح ماه فربه و پر میشود و رمان حرکت آنها نحیف و لاغر میگردد. پس در این افسانه است که نظریه انتقال روانها را بشکل نخستین خود مشاهده می نمائیم .

«تمام آنهائیکه این رمین را ترك میکنند بماه میروند . روانهای آنها هلال ماه را برمی نمایند. هنگامیکه ماه لاغر و بشکل هلال میشود آنها را دیگر رنده میشوند . ماه در واره آسمان است . اگر بتوانیم بآن پاسخ دهیم اجازه ورود میدهد . ولی کسیکه نمیداند چگونه باید بآن پاسخ داد ماه او را مندل بآب میکند و بشکل باران بسوی رمین برمیگرداند . در آنجا در رمین بشکل کرم ، پلنگ ، ماهی ، پرند ، خوک و حسی و اسان یا هر موجود دیگر بر حسب آنچه کرده و آنچه دانسته و ساخته دوباره زنده میشود آری هنگامیکه بماه میرسد ماه می پرسد: «نوک هستی» آنوقت باید پاسخ داد: «من توهستم .» کسیکه این چنین پاسخ دهد ماه وی را اجازه ورود میدهد . « مسلماً در روایت اصلی افسانه مربوط چنین معنی میداده که ماه بارواهی که اعمال نیک و لارمی را انجام داده ، زور و قربانیهای مقرر را تقدیم کرده و بسوی آسمان در حرکت باشد راه را باز خواهد گذاشت. اما اینکه ماه را نمیدهد مگر برای آنهائیکه مطابق نظریه (نات توأم آزی) ۱ این توهستی ( جواب بدهد تعمیری است که بر همان بعدها برای آن قائل شده اند تا بدین وسیله عقیده خود را درباره ایسکه پیوستی بروح کل فقط

آئین برهمنائی فراغ ورهائی روح از این جهان فی نفسه امر طبیعی است و فقط باید از آن آگاه گردید .

اگر برهمنان نظریه بازگشت و انتقال روح را بپذیرند در این صورت باید از نظریه خاص خود در مورد رابطه موجود بین روح فردی از یک طرف و ماده و روح کل از طرف دیگر دست بردارند و مسئله را مطرح نمایند که قبلاً مطرح نبود .

بالا تر ازین با قول و بخود نیست دادن نظریه رهائی روح که مضمیر در نظریه باز آمدن و انتقال روح است ، برهمنان خود را با مشکلات لایمحلّی مواجه میسازند. آنها باید مطابق نظریه خاص خود قبول نمایند که نه تنها ارواح انسانها بلکه تمام ارواح که در عالم در موجودات حلول کرده اند باید بروح کل به پیوندند . پس بدین نحو مسئله نجات و سعادت و آسایش جاودانی حل میشود .

برعکس با قول نظریه باز آمدن و انتقال روح آنها نمی توانند مسئله مزبور را مطرح سازند و نه آن را حل نمایند . در حقیقت نظریه بازگشت و تناسخ فقط میتواند شامل و ناظر برهائی و سعادت ارواح انسانها باشد و آنرا یعنی نجات و نجات را تابع یکموع معرفت و یکنوع بکاربردن امروزندگی می نماید که فقط انسان استعداد آن را دارد. پس سعادت ورهائی و آسایش کلی و جهانی نمی تواند مطرح شود مگر اینکه قبول نماییم که تمام ارواح زندانی و اسیر در این جهان مادی در هر تناسخ و بازگشت یکدرجه ارتقاء یافته و بدین نحو مراتب متعددی را پیموده تا بالاخره در کالبد انسانی جای خواهد گرفت و در آن زمان شایستگی پیوستن بروح کل را بدست خواهد آورد. ولی آنها نمی توانند جداً چنین تصور نمایند که عنصر غیر مادی محبوس و زندانی در این جهان مادی فقط بدین نحو

است. و هر آغار وجود جسمانی تجلی جدید عصر معنوی در يك كالبد مادی است. پس بر همان قبول دارند که يكموع سيلان دائمی غير مادی در مادی و يك بار گشت دائمی عصر مادی روح جهانی وجود دارد. اين گونهديد و بينش آنها بطور واضح با اين تشبيه که در بالا گفته شده- آتشی که جرقهها از آن بيرون حصيد و سپس باز بر آن بر ميگردند- کاملاً روشن و واضح ميشود ببا بعهيده بر اهمائی هر روان موجود در جهان مادی يکبار بيشتر در آن توقف نمی نمايد؛ و خود بخود بروح جهانی ملحق ميشود؛ بدون اينکه نيازى بمعرفت مکتسبه يا به شايستگی خاصی داشته باشد. ارواح حيوانات و گياهان هم بروح جهانی بر ميگردند؛ همانطور يکه روح برهن بر آن بر ميگردد: برهنی که بمعرفت حقیقی رسيده و با حرارت و شور بار تياض و تمرکز فکری پرداخته است. پس نه معرفت به ارتياض، نه در اندیشه فرو رفتن و به حلسه هيچکدام از ايمها نيست که روح را شايسته پيوستن بروح جهانی ميسمايد تنها امتيار و آگاهی او از سعادتى است که در انتظارش می باشد و لذت بردن از آن در همين زندگى اين است که اين زندگى خاکی خود را فارغ از جهان و مادیات و در انتظار پيوستن بروح کل بسر ميرسد.

درست است که بعضی از متون او پي شاد اين فکر را در ذهن پديد میآورد که فقط با معرفت حقیقی ورهد و تقوی و اعراض از جهان ميتوان بروح کل پيوست و بفنا ناپذیری رسيد. با وجود اين قسمت های مذکور معنی حقیقی آئين را مورد بحث قرار نمی دهد. در آئين برهمنائی منظور اصلی پيروي بر جهان و مادیات است نه رهائی از آن. برعکس مبده نظريه بار آمدن در ابدان مختلف از اين فرضيه است که ارواح در اين جهان اسير و زندانی هستند. ارايمرو مسئله بر گشت آنها مطرح ميشود که اين زندانيان كالبد های مادی نياز مند رهائی هستند. در صورت يکه در

بزندگی عالی ارتقاء یابد . پس آئین مزبور چنانکه ملاحظه می نمایم در ایامورد بااصل خود تماقص پیدا میکند. البته مجبور میشود باینکه قبول نماید که فقط با رفتارعالی تر و اعمال مطابق اخلاق میتوان بدرجات و هستیهای عالی تر رسید ولی نمی تواند توضیح دهد که يك روح منحط و باز آمده در کالبد حیوانی چگونه میتواند این شایستگی را بدست بیاورد. نظریه تناسخ باید در نظر بگیرد که نجات و رهائی ارواح منحط و باز گشته در کالبد های حیوانی دیگر میسر نیست ؛ همانطوریکه بودا متوجه گردید. پس نظریه تناسخ و بازگشت ارواح روی مانای دیگر مبتنی شده بعارت دیگر روی مبای عرفان برهمنائی فرار نگرفته و با آن نیز هماهنگی ندارد ؛ علاوه بر اینکه متضمن تماقصات داخلی است .

باید دید چگونه برهمنان این چنین نظریه را که با فلسفه خاص آنها (چنانکه گفته شد) هماهنگی ندارد پذیرفته اند ؟

اولا نظریه مزبور در بین توده های مردم بقدری رایج و شایع و بقدری مورد توجه بوده که ممکن نبود برهمنان آنرا نادیده باشند و یا مورد مسامحه قرار دهند. بعلاوه نظریه مزبور خود برهمنان را هم مقتون میکرد. زیرا معتقد بوحدت و همانندی اصلی وداتی ارواح تمام موجودات است. و بالاخره وارهمه مهمتر با اخلاق و عمل مطابقت و سارگاری دارد .

برهمنان در مورد اخلاق و عمل دروضع مشکلی قرار گرفته اند . زیرا عرفان ویمش آنها خود را در فوق اخلاق قرار میدهد . پس آنها نمی توانند چیزی را که اساس و اصل نظریه آنهاست یعنی اینرا که پیوستن به براهمان فقط با معرفت عالی ، اعراض از جهان و تمرکز فکری بدست میآید - کنار بگذارند . پس در اینصورت عمل و اخلاق چه نقشی دارند؟ گفتن اینکه عمل و اخلاق هیچگونه ارزشی ندارد ممکن نیست. اینجاست

وازين طريق بروح كل می پیوند .

پس اگر براهمایسم نظریه تناسخ و بارگشت روح در ابدان مختلف را بپذیرد دیگر نمی تواند به تصور سعادت جهانی و کلی که عرفان آن متضمن آست وفادار بماند. در عرفان دوره<sup>۱</sup> یونان- و رومی نیز رهائی عنصر غیر مادی که اسیر جهان مادی است؛ مورد توجه قرار گرفته است. درام عالم در بطور عرفا<sup>۲</sup> عبارت از داخل شدن ارواح بماده در آغاز جهان و رهائی آن در پایان آست .

این طرز پیش و دید تاریخی جهانی - که تنها طرز قابل قبول است - اگر مسئله رهائی کلی را مطرح ساریم مطلقاً بر طرز تعکر هندی بیگانه است. بعلاوه چنین بطریقه، آمدن نجات دهنده ای را بیز پیش بسی می نماید . در صورتیکه این چنین فکر در همد دیده نمی شود. مگر پس از بدینا آمدن بودا که در نظر بودائیان دوره بعدی مکتب مساهایانا<sup>۳</sup> در حکم نجات دهنده شمرده شده است . نادر بطر گرفتن این دید تاریخی جهانی است که فکر هندی نادر دیگر مسئله نجات و سعادت ابدی و جهانی را مورد توجه قرار می دهد. مسئله ای که چندین قرن کمار گذارده شده بود .

نظریه تناسخ و انتقال روح در بدنه های مختلف حتی خود نجات و رهائی فرد را بطور قانع کننده بیان نمی نماید . نظریه مزبور چنین ادعا می نماید که اسان به مکافات و مجازات اعمال و رفتار زشت و بد خود ؛ در کالبد يك حیوان شیر و زشت حلول می نماید؛ ولی نمیگوید که چگونه میتواند در این زندگهای پست برای ارتقاء بزندگی عالی تر عمل نماید. هنگامیکه روح در قالب حیوانی جامیگیرد چگونه و از چه راه میتواند

---

1 - Gnostiques

2- gnostiques 3- mahayana

پس نظر تناسخ ببرهمنان اجازه میدهد که يك سیستم هماهنگ تنظیم نمایند . از یکطرف انکار جهان و حیات را در حکم حقیقت عالیه‌تری بشناسند . و در عین حال کم و بیش ارزشی بیک حقیقت ظاهری و مجازی که اخلاق و اثبات جهان در آن محلی دارند قائل شوند .

ولی بر اهرمانیسم در مقابل این مزایا که از نظریه تناسخ بدست می‌آورد مواضع مهمی را هم از دست میدهد و تاوان هنگفتی می‌پردازد . البته میتواند نظریه مزبور را با خواستهای خود دمساز گرداند؛ ولی در همان حال به آئین خود عصر بیگانه‌ای داخل می‌نماید که کاملاً خصیصه آنرا تغییر می‌دهد . در دوره اوپنی‌شاد فکر هندی فقط متوجه پیوستن بروح کن بوده . بعدها مسئله رهائی از دایره بازگشتها بآن اضافه گردیده و بقدری ریشه دو انیده و اهمیت پیدامی‌کند که مسئله نخستین را تحت الشعاع قرار می‌دهد . در طول قرنهای متمادی فکر هندی در تسخیر ترس و هراس از بازگشتهای بی‌پایان که در برهمانیسم دوره اولیه مورد عنایت نبود - زیرا که اصلاً مسئله مزبور مطرح نبود - خواهد بود .

پس آئین اوپنی‌شاد متضمن عناصر غیر متجانس و نا هماهنگ است و در نتیجه همین امر متضمن يك سلسله مسائلی میشود که به نحوی در طرز تفکر هندی ارزش و اهمیت پیدامی‌کند . بعضی از این مسائل در خود آئین برهمنائی نهفته است . برخی دیگر از اشکال تلفیق برهمانیسم با نظریه بارگشت ارواح ناشی میشود . بالاخره عده‌هم از امتیازاتی که انکار جهان جباراً با اثبات آن و اخلاق می‌دهد پدید می‌آید .

مسئله اول . معنی حقیقی براهمان چیست ؟ و از آن چه باید بفهمیم ؟ عرفان براهمنائی هم مانند نام عرفانهای دیگر این مسئله را مورد توجه بحث قرار داده که آیا هستی مطلق که من حقیقی انسان وابسته و منوط

که می بینیم نظریه تناسخ و بازگشت ارواح به برهمان اجاره میدهد که برای عمل و اخلاق هم در جنب عرفان پیوستن به براهمان محلی قائل شوند و بالاتر اری آنرا در خدمت این یکی بکار ببرند .

عمل و اخلاق در نظریه تناسخ و بازگشت ارواح معنای خاصی دارد ؛ از این لحاظ که چگونگی حیات بعدی و وابسته رفتار و اعمال مطابق یا مخالف اخلاق است . علاوه بر اینکه ثبات قدم در نیکی بالاخره موجب زندگی عالی تری است . زندگی که در آن انسان میتواند خود را شایسته درك حقیقت و پیوستن بروح کل نماید .

بنابعقیده اولی و عامه اگر اعمال و رفتار انسان بقدر کافی نیک بوده باشد بسعادت و بجاح میرسد . اگر اعمال خوب وی بقدر کافی نباشد بار دیگر انسان بدیا بر میگردد . و اگر مقدار اعمال رست و بد وی بیشتر بوده باشد ؛ آتوقت در قالب حیوانی بار میآید . در ضمن تغییری که برهمنان در بیشش فوق داده اند ؛ عنصر و عامل اخلاقی ارزش خود را از دست میدهد . اعمال خوب نمی تواند آرامش و سعادت قطعی بخشد بلکه فقط سازگشت در حیات اساسی کاملتری را میتواند . این نظریه برهممان اجاره میدهد که نه تنها حسمه فوق اخلاقی عرفان خود ؛ و در عین حال طواهر اخلاقی آنرا حفظ کند ؛ بلکه با اتکاء نظریه این امر را که بیشتر مردم حیات خود را در پدیرش جهان میگذرانند توحیه نمایند . برهممان چنین توضیح میدهند که این چنین افراد هنور بیسازگشت نهائی یعنی بارگشتی که در آن صراط حقیقی نجاج و سعادت را بتوانند بشناسند - نرسیده اند . برطبق نظریه تناسخ برهممان هم چنین مجبور بقبول این امر میشوند ؛ که افراد طبقات پائین و پست هم میتوانند روزی در قالب طبقات عالی باز آیند و بدین نحو در جستجوی رهائی مطلق بر آیند .



مشاهدات خود را هیچوقت عمیق نمی‌نماید . نتیجه این میشود که نظریه « پان پسی شیسم »<sup>۱</sup> همه جا ذیروح آنها خصایص « همه جا روح » دوره تجدد اروپا را ندارد و مفهوم نیروهنوز در فلسفه آنها رشد ننموده است . هم چنین در اوپنی شاد قطعاتی دیده میشود که در آنها روح جهانی و کل مانند وجود ربانی متعال نشان داده شده . مانند قطعه ریز : « خدای یگانه در همه موجودات مکنون است ؛ وی بهمه چیز نفوذ میکند و در همه موجودات مسکن می‌گزیند . وی روح آنهاست . »

پس در دوره اوپنی شاد مکتب های براهمائی موجود بوده که بروح کلی و جهانی شخصیتی و تعینی میداده اند .

این تغییرات و تحولات را که در مفهوم براهمان مشاهده می‌نمائیم د کتر شامکارا<sup>۲</sup> ( در قرن ۹ بعد از مسیح ) باهم تلفیق ننموده و معتقد میشود باینکه در اوپنی شاد دو نظریه درباره براهمان موجود است : یکی حقیقت باطنی و محص که وی را مانند وجود مطلق غیر متعین و غیر قابل فهم و درك نشان میدهد ؛ دیگری حقیقت علنی و قشری و طاهری است برای آنهائیکه استعداد بیل بدرجه عالی معرفت را ندارند تا بتوانند وی را مانند خدای واحدی که در ربوبیت های مختلف و گوناگون تجلی می‌نماید ؛ مورد ستایش قرار دهد .

البته این چنین تفکیک بذهن بر ابراهمان دوره اوپنی شاد خطوط نمیکرد . آنها فقط يك نظریه تعلم میدادند ؛ و از عدم وحدت و هماهنگی آن دغدغه بخاطر حرد راه نمیدادند .

از طرف دیگر هندوئیسم یکتا پرستی ادعا می‌نماید که اوینی شاد همیشه بر ابراهمان را مانند خدای معینی تصویر می‌نماید و قطعه های دیگر

بآنست باید در حکم يك وجود بلا شرط ، مطلق غیر مشخص و غیر متعین تصور و ادراک شود یا برعکس مانند يك شخصیت معمولی ؟ این مسئله در اوپنی شاد نه مطرح شده و نه هم راه قطعی حل و فصل آن ارائه گردیده . عقیده حقیقی بر همان دوره اوپنی شاد این است که براهمان باید در حکم هستی غیر مشخص و غیر متعین پذیرفته شود بقول یا جنا والکیا<sup>۱</sup> در برهاد آرانیاکا<sup>۲</sup> اوپنی شاد تنها چیزی که میتوان گفت ایست که بگوئیم نئی نئی<sup>۳</sup> (نه این است و نه آن) است . و تنها چیزی که از آن میدانیم اینست که هیچ شباهتی بآن چیز هائیکه از راه تجربه و حواس می شناسیم ندارد .

در نوشته های سامکارا<sup>۴</sup> دکتر بزرگ براهمائی دوره وسطی قرن ۹ بعد از مسیح بد استان گفته گوی حکیم بر رگ باهوا<sup>۵</sup> باشا گرد خود بر میخوریم . حکیم نامبرده در جواب پرسش شاگرد خود در مورد براهمان ساکت میماند . سؤال چندی بار تکرار میشود . بالاخره حکیم چنین جواب میدهد : «سوال جواب نراده ام . ولی تو نخواستی بهمی . آتمان سکوت است.» از طرف دیگر در اوپنی شاد قطعات دیگری موجود است که در آنها ابهام کمتری بکار رفته و از براهمان مانند موجود مطلق که جامع تمام کمالات است سخن رفته .

حای دیگر هم مانند بیروی بحستین که در تمام موجودات مکنون و صامن هر گونه هستی است تعریف گردیده . زیرا بر همان رفته رفته رمور و اسرار نهفته در طبیعت را مورد توجه قرار داده اند . مثلاً برای توجیه اینکه چگونه گیاه از تخم بعمل میآید مجبور شده اند چنین فرض نمایند که جوهر حقیقی گیاه بمنزله روح خالق در تخم مکنون و بهیسته است . ولی این

1 - Yainavalkya      2 - Brlad - Aranyaka - Vpariskao

3- Neti neti    4 - Camkara    5 - Balva

جز از خیال باطل و واهی چیز دیگری نیست . این است آنچه در قسمت‌های تازه اوپنی‌شاد مشاهده میشود . درین قسمت‌ها باین نتیجه منطقی برمیخوریم که تنها واقعیت عبارت از روح کل و جهانی است و غیر از آن واقعیت دیگری نیست .

این همان نظریه‌ایست که به «عدم دوگانگی» «آدوائیتا»<sup>۱</sup> موسوم شده است .

هنگامیکه باین مرحله رسیده شود دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر اینکه جهان را صحنه شعبده (مایا<sup>۲</sup> از ریشه مائن بمعنی جادوگر) و سحر و افسون بدانیم که روح کل با خودبازی می‌نماید. روح فردی مسحور و تسخیر شده در این بازی کشانیده شده. باید با اندیشه و تفکر پرده این سحر و افسون را درید و دیگر در تسخیر این شعبده و فریب واقع نشد. آنوقت است که روح روی آرامش و سعادت خواهد دید و تا روزمرگ فرا رسد و بروح کل به پیوند لبریز از شوق و وجد خواهد شد؛ مرگی که پایان صحنه شعبده‌بازی و چشم‌بندی است .

پس برهمان که ابتدا در خود توانائی توجیه و بیان جهان را نمی‌دیدند؛ اینارمیکه خواهد برطبق نظریه انکاری خود آنرا توجیه و تفسیر نمایند؛ و بدین نحو باین عقیده میرسند که به تنها جهان هیچ معنی و هدفی ندارد بلکه اساساً هیچ واقعیتی هم ندارد .

این چنین جهان بینی بطرز شگفت آوری با نظریه عرفانی پیوستن بروح مطلق تطبیق می‌نماید . ولی از طرف دیگر عمل و اخلاق را کنار می‌گذارد . زیرا گفتن اینکه جهان هیچ معنی و هدفی ندارد صادر کردن

---

1 – Non - dualité- Advaita

2 – Māyā - māyin

آنها باید در همان جهت تعبیر و تفسیر کرد؛ اگر چه تصویر غیر مشخص  
از آن استنباط گردد.

بزرگترین متفکرین اوپنی شاد بخود اجازه نمیدهند که مفهوم خدا  
را که از شریعت ستمی اقتباس گردیده با اصل و جوهر نخستین هستی  
یکسان بشمارند. ولی فکر هندی حدید - مانند فکر اروپائی - این همانی  
را همانطوریکه مثلاً در اثر معروف اسپینوزا<sup>۱</sup> زاده شده میشود کاملاً طبیعی  
می‌شمارد و می‌پذیرد.

مسئله دوم. روابط روح کل و جهانی با جهان محسوس چیست؟  
چرا هستی و وجود غیر مادی در جهان مادی تجلی می‌نماید و درجه  
واقعیت این آخری چه اندازه است؟

عقیده مشترك در تمام اوپنی‌شادها اینست که روح کل و جهانی  
در جهان مادی و محسوس محسوس است. جهان رمان و مکان هیچ معنی  
ندارد. برای روح فردی لازم و ضروری است که ازین اشتباه بیرون  
آید. باید بدانیم که هیچ کاری درین جهان نداریم و هیچ انتظاری هم از  
آن نباید داشته باشیم.

اما در مورد جهان مادی قدیم‌ترین ادبی‌شادها آنها را در حکم یک  
واقعیت محسوس و مدرك قبول دارند. ولی بتدریج که بیس برهمانی  
در پی بررسی نتایج حاصله ازین فکر - که هر چیز از روح کلی و جهانی  
هستی پیدا می‌کند برمی‌آید و اهمیت آنها در نظر می‌گیرد؛ باین نتیجه  
میرسد که خود جهان مادی هم باید در حکم تظاهر و جلوه روح کل  
پذیرفته شود. همینکه درین مسیر وارد میشود دیگر نمی‌تواند در نیمه  
راه توقف نماید تا بالاخره باین مرحله میرسد که جهان محسوس و مدرك

۱ - Deus civis natura spinoza

روح نتایج و جزای اعمالی را که در این جهان مادی انجام داده خواهد دید پس يك امتحان مهم و سختی را می گذراند . برعکس در براهمانیزم اصلی روح در این جهان فقط نقش تماشاگر دارد و به هیچ وجه تحت تأثیر آن واقع نمی شود .

نظریه تناسخ احتیاج بفرض اینکه منشاء ارواح فرده روح کل بوده و بآن نیز برمیگردد ندارد . حتی قبول همچو فرضیه مورد استفاده آن نمی تواند بشود . طبیعی ترین وضع برای آن حرکت ازین امر است بنحویکه نمی توان توجیه کرد ارازل عده بیشماری ارواح فرده (که عنصر غیر مادی جهان را تشکیل می دهد) وجود دارد و سر نوشت آنها در این جهان پیمودن یکدوره حیات است که لایق قطع تجدید میگردد تا لحظه ای که موفق برهائی ار آن گردند .

چرا باید فرض و قبول کرد که رهائی ازین سلسله بارگشتهارحمت بروح کل است ؟

نظریه تناسخ هیچ نوعی در ادعای اینکه بالآخره روح فردی فردیت شخصیت خود را ازدست میدهد ندارد . برای آن کافی است که بگویند روح در نتیجه این رهائی به آرامش مطلق وابدی میرسد .

همیشه فکر واقعاً نظریه بازگشت را می پذیرد آنوقت در تأیید مفهوم رهمی - یعنی اینکه روح فردی در روح جهانی نشأت یافته و بآن نیز می گردد- بزرگترین اشکال برمیخورد .

مسئله چهارم : رابطه روح فردی با بدن و جسم چیست ؟

بر حسب براهمانیزم اصلی روح تحت تأثیر کالبدی که موقتاً بآن بسته گردیده نیست . خواه برای کالبد واقعی قائل شویم ؛ یا اینکه آنرا و دمحض بدانیم . ولی این بینش اهمیتی بعمل و اخلاق قائل نمی شود . انیرو نظریه تناسخ نمی تواند آنرا بپذیرد . اگر رفتار و عمل انسان در رهائی

حکم طرد عمل و اخلاق است . در این چنین جهان هیچ دلیلی ندارد که انسان دست بکاری زند و فعالیت اخلاقی پیش گیرد . برعکس باید از هر گونه عمل و فعالیت دست بشوید . تنها کاری که باید انجام داد ؛ دور داشتن خود از آلوده شدن بجهان و جهانیان است .

اگر قدمی هم فراتر بهیم و واقعیت جهان را هم منکر شویم ؛ آنوقت دیگر اخلاق و عمل معنی و محلی نخواهد داشت . تنها امر مهم این خواهد بود که خود را از قید و بند اعتقادی بجا و واهی بواقعیت آن رهایی بخشیم و بس .

پس نظریه «مایا» نتیجه منطقی مفهوم هستی است آنطوریکه برهمنان ادعا می نمایند . آری برهمنان با پذیرفتن نظریه فوق دیگر بهیچ وجه نمی توانند عمل و فعالیت اخلاقی را الزام آور بدانند .

مسئله سوم . چطور ارواح فردی از ارواح کل تراوس می نمایند و چطور بآن برمیگردند؟ برهمنان ادوار اولیه اصلا این مسئله را مطرح نمی نمایند و از آن بحثی میان نمی آورند . آنها فقط اکتفا به مثل و تشبیه و کنایه و استعاره می نمایند و ارواح فردی را نشیبه بجرقه‌هایی می کنند که از آتس بیرون می جهد و بار دیگر بر آن برمیگردد ؛ و یا به پرتوهای ماه در آب همانند می شمارد .

در صورتنیکه عرفان و بیش براهمانی میتوانست از نصیحت و بیان تراوش ارواح فردی و محدود شدن مجدد آنها در روح کل خود را معاف بدارد . ولی بطریقه تاسخ و بسار آمدن ارواح در قالب‌های گوناگون نمی تواند در این مورد در ابهام بماند . نظریه اخیر مجبور است بهر روح فردی ، شخصیت و فردیت و تعین سارزتر از آنچه در براهمانیزم لزوم پیدا میکند قائل گردد . بنا بطریقه مزبور در صورتیکه

خود را بمنزله دستورهای آسمانی و بدین نحو مشروع و مجاز می شمارند. علی رغم اصل خوداری از عمل و عدم فعالیت که نتیجه انکار جهان است - قدم بزرگی در جهت اثبات جهان بر میدارند. آنها در آنچه مربوط به خودشان است دورویه فوق را بدین نحو باهم تلفیق می نمایند که وظایف روحانی و کلیسایی را در قسمت اول حیات خود انجام داده و نیمه دوم آن را در انزوا و اعراض از جهان میگذرانند.

باری این انزوا و اعراض دیگر امتیازات و حقوق خاص برهمنان و مرتاضان شمرده نمی شود. ما بر عرفان اوپی شاد در مورد پیوستن برهمنان و بر حسب بطریقه بارگشت مسئله انکار جهان نه تنها برای برهمنان بلکه افراد طبقه جنگجویان و کشاورزان و پیشه‌وران نیز مطرح میشود. امروز عده معتابهی از جنگجویان و دهقانان عمر خود را وقف رهنایت و پارسائی می نمایند. در این صورت حالا باید دید بچه نحوی و طائف صروری طبقاتی خود را انجام میدهند؟

مثلاً بایستی مقرراتی وضع شده باشد که نظامیان و کشاورزان و پیشه‌وران نیمه اول حیات خود را با انجام حرفه‌های خود و نیمه دوم آن را در یارسائی و زهد بسر برند. در صورتیکه این چنین نیست. غیر برهمنان بدون هیچگونه دلیلی و حقی حق بسر بردن در زهد و انزوا و اعراض از جهان را برای خود قائل اند. باهمه این، این فکر هنوز باقی است که انجام وظایف طبقه‌ای ارزش بیشتری دارد و میتواند بازهد و ریاضت برابری نماید. حتی حرأت و شهادت را از ایهم بالاتر برده و ادعای نماید که انجام وظایف نه تنها در قسمتی از دوره حیات فرد مجاز است بلکه بالاتر از زهد و تقوی و اعراض شمرده میشود. این چنین بینش همان رائی است که بهاگاو ادگیتا<sup>۱</sup>

وی از گردونه بازگشتهها نقشی داشته باشد؛ باید که روح بنحوی سهم و بهره در حیات مادی داشته و تحت تأثیر اعمال انسان قرار گرفته باشد.

پس نظریه تناسخ نمی تواند با عدم واقعیت جهان و خواب و خیال پنداشتن آن جور در بیاید. بعلاوه - و همین جاست که مشکل بزرگ پیش می آید - باید بطرز قابل فهم و معقول توضیح بدهد که چگونه عنصر معنوی و روحی و عنصر جهانی که بر حسب نظریه مزبور هیچگونه وجه مشترکی ندارد معینا بایکدیگر ارتباط پیدا میکنند.

پس نظریه بازگشت باید همان مسئله را مورد بررسی قرار بدهد که بعد ها فلسفه اروپائی پس از دکارت با آن مواجه خواهد گردید. فلسفه اخیر بایستی جواب بدهد که چگونه کالبد و جسم میتواند تحریکاتی را که مبداء آنها روح است اخذ کرده و تحقق بخشد. نظریه بازگشت باید توضیح بدهد که چگونه اعمال انجام شده از ناحیه تن میتواند تأثیری در سر نوشت روح داشته باشد.

مسئله پنجم. تنها اهمیت و ارزشی که بر همنان بر اخلاق میدهند اینست که اعمال خوب یا بد انسان تعیین کننده حیاتی است که روح در آن باز خواهد گشت. این بازگشت فقط مقدمه و آماده شدن برهائی از دایره بازگشتههاست. امارهائی مطلق بدست نمی آید مگر از راه معرفت حقیقی، اعراض از جهان و تمرکز فکری و روحی.

اما اخلاق با این چنین نقشی بی اهمیت و درجه دومی که بر همنان - علی رغم سن مذهبی و احساسات طبیعی - برای آن قائل میشود میتواند جور بیاید؛ و بآن اکتفا نماید؟ و آیا نمی تواند در رهائی از بازگشتهها تأثیر و نقش مهمتری داشته باشد؟

مسئله ششم. بر همنان ازین لحاظ که انجام وظایف خاص طبقه ای



گردونه بارگشت است زود پایان می‌پذیرد ؛ و باردیگر عرفان برهمنائی پیوستن بروح کل تسلط پیدامی‌کند؛ ریرا نظریه بس بسیط و ساده بوده و یک حقیقت عمیقی را بیان می‌نماید؛ و مهم‌تر اینکه سلطه شعائر و نوشته‌های مقدس را - که روز بروز بیشتر مورد توجه می‌شوند - باخود دارد. بدین نحو روشن می‌شود که چگونه در طول زمان نظریه سامحیا باردیگر در آئین براهمنائی مستغرق می‌گردد؛ و چگونه جائینیزم که رمانی گسترش زیادی داشته اهمیت خود را ازدست می‌دهد ؛ و بالاخره بودائیسیم هم از هند رخت می‌بندد.

در جریان قرنهایی که این تحول پدید می‌آید ملاحظه می‌شود که عمل و اخلاق اهمیت پیدا می‌کند ؛ و نفی و انکار جهان در برابر اتات و قبول آن عقب نشینی‌هایی می‌کند .

ار آن پشتیبانی خواهد کرد.

اگر بخواهیم تحولاتی را که در قرون بعد یدید خواهد آمد بفهمیم باید درست به مسائل فوق وارد شد و درباره آنهایی که اوپنی شاد مطرح می‌نماید تأمل نمود. هنگامیکه برای نخستین بار طرز تفکر هندی را مطالعه می‌نمایم از اینکه می‌بینیم در جنب نظریه براهمائی نظریه‌های دیگری مانند سامخیا، جائیزم و بودائیزم پدید آمده و رشد می‌نمایند متعجب می‌شویم. همه آنها جز در بعضی از جزئیات روی اصل واحد انکار جهان و اعراض از آن مبتنی شده‌اند و هدفی را که برای انسان نشان می‌دهند یکی است: بوسیله تمرین تمرکز فکری و خلسه‌رهای از جهان را شخصاً در خود آزمایش می‌نماییم.

چگونه ممکن است این آئین‌ها در کنار آئین براهمائی پدید آمده و صبح بگیرند؟ معما وقتی روشن می‌شود که پی می‌بریم که این آئین‌های جدید فقط طاهر رویه انکاری را حفظ کرده و در وراء رویه‌های مزبور تمام برای آئین‌ها را بر روی می‌نمایند. آنها اعراض از جهان را بر پایه اروم‌رهای از سلسله بار آمدن‌های متوالی مبتنی می‌سازند به روی پیوستن روح فردی روح کل جهانی.

سامخیا<sup>۱</sup>، جائیزم<sup>۲</sup> و بودائیزم<sup>۳</sup> نتیجه منطقی عدم توافق نظریه بارگنس را با براهمائیزم بدست می‌آورند. آنوقت نظریه براهمائی را کنار گذاشته چرانی و جگونگی سلسله بار آمدن‌ها را و اینکه چگونه و چرا بهی جهان می‌تواند با آن پابان بدهد بها و طیفه خود قرار می‌دهند. ولی این پیشرفت نظریه غیر عرفانی که فقط معطوف به رهائی از

1 - Samkhya

2 - jainisme

3- Bouddhisme

مستهی گردد. به نظر ما اگر فرض نمائیم که در آن زمان هنوز آئین براهمائی به کمال رشد خود نرسیده و یا هنوز نتوانسته بود گسترش یابد ظهور آن روشن تر و قابل فهم تر خواهد بود .

در خود اوپنی شاد عناصر نظریه سامخیا به چشم می خورد . حوالی سال ۵۵۰ ق . م . مسلماً خطوط اصلی نظریه مزبور طرح ریزی شده بوده است . و شرح و توضیح مرتب و منظم و سیستماتیک آن در سامخیا کاریکا<sup>۱</sup> متونی که تاریخ آنها بیکی از قرون اولیه تاریخ می رسد موجود است .

سامخیا آئین يك اصلی<sup>۲</sup> سراهمائی را کنار میگذارد و در پی بررسی دو اصلی<sup>۳</sup> می رود و قبول می نماید که از ارل هم عناصر مادی و هم عناصری که جوهر آنها روحی بوده وجود داشته است . از بهم پیوستن و از هم جدا شدن آنها تمام پدیده های جهانی حاصل می شود . پس پایه این نظریه شیه اساس و اصل مکتب لادری و تشکیک یونانی و شرقی است .

بر حسب نظریه سامخیا ارا ابتدا ارواح فرده غیر مادی (پوروسا)<sup>۴</sup> بشمار وجود داشته است . معنی لغوی واولی (پوروسا) انسان و مرد است . چه چیز این ارواح غیر مادی را وادار می نماید که با ماده ارتباط پیدا نمایند ؟ این مسئله کلی ولاینجل در سیستم سامخیا به نحو زیر مطرح می شود : بچه دلیل و بچه سبب حیات غیر مادی در جهان مادی تظاهر می نماید ؟

عرفان یونان - شرقی چنین فرض و قبول می نماید که عنصر

1- Samkhya-Karika 2- Monisme 3- Dualisme

4- Purusa

## ۴- آئین سامخیا<sup>۱</sup>

مکتب سامخیا بررسی و توصیح موضوع رابطه روح با جهان مادی را و اینکه چگونه در آن اسیر و زندانی گردیده و چگونه موفق برهائی ارفید آن خواهد شد هدف خود قرار میدهد .

سامخیا لغتاً به معنی شماره و شمردن است . در واقع هم شمردن و شمارش در سیستم مزبور مقام بزرگی دارد مثلاً بیست و چهار عنصر که ماده از آن تشکیل یافته است .

آئین مزبور در محافل براهمائی پدید آمده . باید در دوره اوپنی شادها بعضی مکتب‌هائی وجود میداشت که بیشتر از عرفان پیوستن به براهمان به مسئله رهائی ارفید نارگشته‌ها توجه داشته‌است . این تنها راه توحیه و توصیح این امر است که در محافل براهمائی دو نظریه‌ای تا این درجه مخالف در موازات هم توانسته گسترش یابد . غیر ممکن نیست که آغاز نظریه سامخیا به همان ابتدای پیدایش آئین براهمائی

ظلمت و نادانی است که درد و رنج و زشتی از آن زائیده می‌شود .  
 پس سابر آئین سامخیا جهان از واحدهای بشمار مادی و واحد-  
 های بشمار معنوی و روحی تشکیل می‌یابد که باهم متحداند . این  
 نظریه از خیلی جهات شبیه بینش موبادهای لایب نیز است .  
 روح غیر مادی بروح نفسانی<sup>۱</sup> که شباهت بجسم لطیف بحاری  
 غیر مرئی و فنا ناپذیر دارد ملحق می‌شود . این مکتب معتقد بابدیت  
 ماده است . هنگام مرگ انسان تنها تن زبر و حستن وی از هم متلاشی  
 می‌گردد . من نفسانی نن اتیری وی متحد با روح غیر مادی می‌ماند ؛ و در  
 هر بازگشت آنرا همراهی می‌نماید .

من نفسانی فنا ناپذیر که لینگا<sup>۲</sup> (یعنی علامت شخصیه) نامیده  
 میشود حامل کارمان<sup>۳</sup> انسان است . نظریه کارمان (یعنی عمل و رفتار)  
 از لحاظ اینکه کیفیت بار آمدن انسان واسسته باعمال گذشته اوست ؛ در  
 ضمن نظریه بازگشت مقرر است . این است آنچه یکی از اوپسی‌شادها  
 در حمله کوتاهی بیان می‌نماید : «عمل انجام شده اسان هر چه باشد ؛  
 حیات آینده وی همان خواهد بود .»

روح غیر مادی هیچ نقشی و تأثیری نه در تجارب روح نفسانی  
 دارد و نه در اعمال او . البته همان روح باید در هر بازگشت به کالبدهای  
 مختلف وی را همراهی نماید؛ ولی در این همراهی فقط عنوان تماشاگر  
 خواهد داشت نه زیاد و نه کم . برای اینکه این رشته ارتباط بین آنها  
 قطع گردد ؛ باید روح نفسانی توفیق فهم و درک این را بدست آورد که  
 روح غیر مادی مطلقاً مستقل و آزاد از وی و از ماده است . وی نمیتواند  
 این شایستگی را بدست آورد مگر هنگامیکه از تمام امیال و هوسهای

معنوی سلیم جاده مرمور ماده می شود . ولی سامخیا توصیح دیگری می دهد و می گوید . چنین مقدر شده که ارواح با ماده ارتباط پیدا کنند ( چرا و چگونه معلوم نیست ) تا امتحان استقلال خود را در برابر آن بدهند . در نظر هگل<sup>۱</sup> ذهن بیمن ماده از خود آگاهی پیدامی کند . و بر حسب آئین هند و دهن با اختیار خود ایقان حاصل نمی نماید ، مگر در برابر ماده .

برای اینکه ( بر حسب آئین سامخیا ) ارواح غیر مادی بتوانند با ماده ارتباط پیدا کنند باید ماده از وضع آرامش و با مدرك بودن خود که وضع خاص و اصلی آست بیرون آید . ماده نه تنها از عناصر زبر و قابل رؤیت تشکیل گردیده بلکه عناصر لطیف و غیر مرئی نیز در ترکیب آن دخیل اند . ماده لطیف عناصر زبر را از خود بیرون داده و نیز میتواند آنها را دوباره به خود جذب کند . عنصر روحی انسان که منشأ معرفت و ادراك و فكر و اراده است مطلقاً ناشی از ماده لطیف و غیر مرئی است . علاوه بر این روح تشکیل یافته از ماده لطیف ، انسان يك روح غیر مادی نیز دارد . ولی این روح به هیچوجه در حیات او دخالتی ندارد .

بر حسب مکتب سامخیا ماده ذاتاً و اساساً پلیدی و نقص ندارد . بلکه در خود امکانات خوبی و کمال و هم چنین پلیدی و نقص را حمل می نماید . ماده مرکب از سه عامل است که شبیه سه رشته ( گونا<sup>۲</sup> ) يك طناب می باشد .

رشته نخست ( ساتوا<sup>۳</sup> ) اصل نابناك ، آرام و بیکی است ؛ رشته دوم ( راجاس<sup>۴</sup> ) اصل نا آرام ، عاشق عمل و شهوت است . سومی ( تاماس<sup>۵</sup> )

---

1- Hegel 2- Gunas 3- Sattva 4- Rajas 5- Tamas

باشد . بنابر طرحهای اساسی نظریه بازگشتها در کالبدهای گوناگون نمی‌توان بدرستی بی‌برد که چگونه فراع و نجاح مجموع واحدهای غیرمادی از ماده انجام میگیرد .

بعلاوه این حالت آرامش و آسایشی که جهان وارد آن می‌شود. حالت ابدی ودائمی نیست . بلکه فقط دوره‌ای از ادوار جهان است که سر خواهد آمد . مطابق يك ریتم و نظم ابدی و جاودانی بار دیگر روانهای غیرمادی با ارواح نفسانی بهم ملحق می‌شوند ؛ و در نتیجه ماده را بحرکت می‌آورند که از آن نیز عناصر زیر و خشن و کدر تراوش می‌نماید .

اعتقاد بر خلقت ادواری جهان را که خاص مکتب سامخیا است بعدها تمام مکاتب هندی پذیرفته‌اند ؛ و همین عقیده نقش مهمی در براهمانیرم و بودائیزم دوره‌های بعدی بازی کرده است . اما بعمل و اخلاق مکتب سامخیا هم مانند براهمانیزم مقام مهمی نمیدهد .

آئین سامخیا اگرچه ذاتاً با عرفان براهمانی مغایر است ولی اقلاً در دوره باستانی از آن منفک نمی‌شود . نظریه مزبور در تعیین تمام ارواح فردی بنام براهمان - اگرچه آنها را تشکیل دهنده واحدی نمی‌داند - و در قبول اینکه رهائی از گردونه بازگشتها ؛ بازگشت به براهمان است با آئین براهمان موافقت دارد. آئین مزبور بیشتر علاقه‌مند باین است که بطور نظری و استوار نظریه بازگشت و رهائی را بنا نهد و اصل عمده آئین براهمانی را به منزله چهار چوبه قبول می‌نماید ، اگرچه با آن سازگاری نیافته و اصولاً هم بآن نیازمند نیست .

و کربراهمانی هم مادامیکه نظریه مایا<sup>۱</sup> را پیش نکشیده نفی در

ماده قارع و آزاد گردد و خود را تسلیم اصل تابناك ماده (ساتوا) نموده و بدین نحو بآرامش و فراغ رسیده باشد. باین چنین هدف فقط با تمرین و بکار بستن یوگا<sup>۱</sup> میتواند نائل آید. انزوا و ارتیاض و تمرکز فکری در مکتب سامخیا همان اندازه اهمیت دارد که در عرفان پیوستن سرامهان.

پس در واقع روح نفسانی و نه روح غیرمادی باختلافی که بین مادی و غیر مادی موجود است پی میبرد و از آن آگاه میگردد. ولی همینکه باین مرحله از شناسائی رسید آنوقت در روح غیر مادی عمل و تأثیر می نمایسد. در نتیجه این معرفت اتحاد روح غیر مادی و ماده پایان می پذیرد. روح غیر مادی بار دیگر هستی خاص و مستقل خود را بار می یابد و بحالت فراغ و آرامش و با آگاهی محض که سعادت مطلق هم همانست داخل میشود. از طرف دیگر کالبد لطیف و ائیری و کالبد زبر و خش نیز داخل در ماده غیر مرئی اولیه میگردد.

همینکه تمام روانهای غیرمادی از قیودی که آنها را وابسته به ماده نگاه میدارد رهائی یافتند، جهان آزاد میشود و هستی آن پایان میدهد. آنوقت تمام واحدهای روحی و تمام واحدهای مادی به حالت فراغ و آسایش نخستین خود برمی گردند.

در این زمان فقط ماده بحالت لطیف، بی حرکت و غیر مرئی خود باقی می ماند.

اما درباره چگونگی رهائی مجسوع جواهر فرده (مونادها) غیر مادی که وابسته و مقید بجهان مادی است؛ مکتب سامخیا توضیحی نمی دهد. بعلاوه توضیح قابل فهم و قابل قبولی هم نمی تواند داشته



این چنین با وضوح تشخیص داده و مطرح ساخته است . و نادرا حل آن این چنین با پشتکاری جستجو و بسط داده شده . همین آئین سامخیا پیدایش بودیسم و جاتینیزم را امکان پذیر ساخته . ایندو آئین اخیر اشکال ویژه آن هستند که در آنها عنصر اخلاقی اهمیت پیدا می کند . بعضی از افکار آئین سامخیا در تمام هند گسترش یافته . چنانکه در هر گوشه دور افتاده کشور از نظریه سه گونا<sup>۱</sup> با خبر اند .

بینش های تئوزوفی<sup>۲</sup> معاصرو بینش آنتروپوزوفی<sup>۳</sup> ردلف ستاینر<sup>۴</sup> از آئین سامخیا اتخاذ گردیده است . ستاینر هم مانند سامخیا چنین اظهار عقیده می نماید که اتحاد بین روح نفسانی<sup>۵</sup> و روح غیر مادی و ابدی ( که او دهن می ماند<sup>۶</sup> ) در نتیجه تزکیه کامل روح نفسانی پایان می پذیرد . ولی وی آئین سامخیا را در جهت انات اخلاقی جهان تعبیر و تفسیر می نماید و معتقد است که روح ابدی با ورود بهستی خاک کی موظف می شود فعالیتی که تمام جهان از آن منتفع خواهد شد انجام بدهد .

---

1- Gunas    2- Théosophie    3- Anthroposophie  
4- Rudolph Steiner    5- Ame-psychique    6- Esprit

ایست که مفهوم ماده را آنطوریکه سامخیا دقیقانه پرورانده بپذیرد .  
ریرا نظریه مزبور سه مراتب بهتر از مفهوم برهمنی حوابگویی آئین  
بازگشت است .

پس دیده می شود که سامخیا عرفان برهمنی پیوستن سروح  
چنانی را<sup>۱</sup> و براهمانیسم با نظریه بازگشتها مفاهیم سامخیا را - بویژه  
آنها را که مربوط به ماهیت اتحادی است که بین روح غیرمادی و ماده  
برقرار می شود - در پهلوی خود می پذیرد .

بدین نحو پیشرفتی که آئین مدغم شده سامخیا<sup>۱</sup> به عرفان براهمانیسم  
در مدت چندین قرن به خود دیده - پیشرفتی که تقریباً آئین حقیقی  
برهمنی را تحت الشعاع قرار داده - روشن می شود . این براهمانیسم  
عامه که تحت تأثیر سامخیا بوده در تمام قسمتهای تعلیمی حماسه  
ماهابهاراتا<sup>۲</sup> دیده می شود ؛ و در بهاگاوادگیتا<sup>۳</sup> ارجحیت پیدا می کند .  
مخصوصاً در این یکی نظریه سامخیا از طرف خدای کریشنا ذکر شده  
است . نظریه که در قرن ۹ بعد از مسیح بوسیله سامکارا<sup>۴</sup> بعنوان تعالیم  
قشری اوپنی شادها معرفی شده اصولاً همان براهمانیسم متأثر از سامخیا  
است .

در جنب این نظریه دو مستائی نظریه خالص و مستقل سامخیا  
وجود داشته . همانطوریکه می توان آنرا بوسیله سامخیا - کاریلا و  
مباحثه ای که سامکارا علیه سامخیا پیش کشیده ملاحظه نمود . نظر  
میان این سامخیا در قرون اولیه تأثیر مهمی داشته است .

آئین سامخیا بنای عظیمی است . نادرا فکر انسانی يك مسئلہ را

1- Sâmkhya 2- Mahâbhârata 3- Bhâgavad-Gita  
4- Çamkara

و بودائیزم دیگر مانند مرتاضان براهمائی، بطور انفرادی زندگی نمی کنند. بلکه گروههای بزرگ و وسیع دیرنشین تشکیل می دهند. باید این نکته را در نظر داشت که در آئین اولیه بازگشت، انکار جهان و اعراض از آن نقش مهمی بازی نمی نماید. آری نظریه مزبور فقط اعمال افراد و انجام وظایف مذهبی را بحساب می آورد. روانهای آنهایی که اعمال نیک انجام داده اند و پس از مرگ آنان هدایا و قربانیهای مقرر تقدیم گردیده پس از توقف کوتاه در ماه سعادت آسمانی نائل می شوند. در صورتیکه روانهای دیگر باید بارحیات زمینی برگردند و زندگی از سر گیرند.<sup>۱</sup>

حالا می بینیم که اوپی شادها و آئین سامحیا نظریه بازگشت را با نظریه انکار جهان - که خود ناشی از بیس براهمائی وحدت روح فردی و روح جهانی است - مربوط میسازد. فورا نظریه انکار جهان عقیده دارگشت را - اگرچه اصلا با آن بیگانه است - اقتباس می نماید. این تلفیق را اندیشه تزکیه که طبعاً توأم با نظریه بازگشت است آسان می سازد. آنگاه اندیشه انکار و اعراض تمام نتایج متصوره را بیار می آورد و تمام اثر خود را می بخشد و در راه خدمت به یک نیاز عمیق که عبارت از نجات و راستکاری باشد، بکار می افتد. در عرفان براهمائی اندیشه نجات و نجات نمی تواند آطوریکه باید رشد و تکامل یابد: - چنانکه بانداره کافی اشاره شده - در عرفان مزبور گفتگو و بحث از نجات و راستکاری نیست. بلکه این است که در دوره حیات جسمانی خود آزمایش رهایی روح غیر مادی در برابر جهان مادی کرده باشیم.

---

۱- درباره نظریه نخستین دارگشت در کالندهای دیگر رجوع شود به فصل ۳ این کتاب.

## ۵ - جائی نیسم

آئین سامخیا بیشتر برهائی از گردونه بارگشته‌ها آهیم از لحاظ نظری پرداخته است . اما حائینیسم<sup>۱</sup> و بودائیسیم همان مسئله را از لحاظ عملی مورد فحوص و بحث قرار داده‌اند . ایندو نظریه نهصت‌های نیرومند انکار جهان‌اند که از اضطراب و تشویش ناشی از بازگشتهای متوالی که بر ادهان توده‌ها سایه افکنده پدید آمده است .

این نظریه تا آجائیکه بتوانیم بگوئیم در میان طبقه جمگجویان (کشاتریا)<sup>۲</sup> پدید آمده ؛ سپس تدریجاً به تمام طبقات دیگر حتی برهمنان گسترش یافته است . گروه گروه مردمان از هر طبقه و تحت هر شرایط کانونهای خانوادگی و مشاغل خود را کنار گذاشته ماسد مرتاضان مناطق مختلف کشور را زیر پا گذاردند و با اعراض از جهان و مادیات در امید رهایی از گردونه بارگشتهای متوالی سر می بردند .

یکی از خصوصیات این فرار از جهان ایست که راهبان جائینیزم

می‌دهد .

این موضوع که در طرز تفکر قدیم هندی دو نوع انکار جهان وجود داشته چندان طرف توجه محققان واقع نشده است : یکی کاملاً عرفانی و خود را بی‌نیاز از اخلاق می‌دانسته ؛ و دیگری خود را اخلاق کامل و برتر از اخلاق مرسوم و سنتی میدانسته است .

صحیح است که در بعضی از قسم‌های اوپی شاد گفتگو از رهایی از بازگشتها بوسیله يك نفی و انکار جهان فوق - اخلاق شمرده شده ولی با کمی دقت روشن خواهد شد که قسمتهای مزبور پیوستن با براهمان را قبلاً پذیرفته و اندیشه رجعت را دنباله و تابع آن قرار داده است . ولی در جائینسیم و بودائیسیم که مسئله منحصر بفرد رهایی از گردونه بارگشتهاست ؛ انکار جهان ادعای مافوق اخلاق بودن را ندارد . بلکه بر عکس می‌خواهد که در حکم بالانزین شکل ( اتیک ) اخلاق ساحتیه شود .

مسئله این است که آیا اعراض ارحهان که نتیجه انکار جهان و ردگی است می‌تواند جبین و انمود و ادعا نماید که مفهوم و معنی اخلاقی دارد ؟ آیا بادر نظر گرفتن ماهیت آن مافوق اخلاق قرار نگرفته ؟ اعراض ارحهان و بی‌اعتنائی بآن آبچماکه اخلاق توصیه می‌کند آیا چیری کاملاً معایر و مابین با آنچه بر انکار ساده آن مبتنی است نمی‌باشد ؟

جائینسیم هم ( که گاهی جیزم هم نامیده میشود ) مانند سامخیا واقعیت ساده را قبول دارد و هم‌چنین مانند آن قبول دارد که از ارواح متعدد غیر مادی فردی و شخصی وجود داشته است . اختلافش با آن در این است که معتقد است که روح غیر مادی زیر تأثیر تجارب و اعدال من نفسانی و ( کارمان ) واقعاً تغییر می‌پذیرد و اصلاح می‌شود .

برحسب آئین براهمائی چیز غیر مادی هیچگونه نیاری برهائی از ماده ندارد. زیرا اسیر این یکی نیست. هنگامیکه ماده فانی و مہدم و متلاشی می‌شود؛ این یکی طبیعتاً از آن جدا می‌گردد تا بروح جهانی ملحق شود<sup>۱</sup>.

شرط هر عرفان این اندیشه است که روح دانا بر ماده برتری دارد و آزادی و اختیار آن با ماده محدود نمی‌شود. هر اندیشه و نظریه عرفانی هم صورت پذیر کردن و تجلیل این حالت و وضع است؛ و نمی‌تواند این رای را بپذیرد که روح باید مبارزه و نبرد نماید تا بالاخره بتواند خود را از قید ماده برهاند.

همینکه اندیشه بازگشت تحت تأثیر بیش براهمائی انکار جهان واقع می‌شود ایہم مجبور بدعوت اعراض از حہاں می‌گردد.

میتوان گفت که از قرن ۸ و ۷ ق. م است که این بیس حدید در ادهان و بیس تودہ‌های مردم رسوخ پیدا می‌کند و در قرن ۶ ترس و بیم و اضطراب از بازگشت‌های متوالی براذہاں سابه می‌افکند و قشرهای مختلف را دستخوس وحشت و هراس میسارد.

البته باید این نکته را در نظر داشت که بین انکار جهان آبطوریکہ آئین براهمائی اعلام میدارد و آنچه از ترس بازگشت ریشہ می‌گیرد فرق بزرگی وجود دارد. اولی عاری از هرگونه جنبہ اخلاقی است و بالاتر از هرگونه اندیشہ‌های اخلاقی قرار گرفته است. برعکس دومی با اخلاق رابطہ نزدیک دارد. بالاتر از این، نظریہ بازگشت اهمیت اخلاق را از بین نمی‌برد؛ بلکه با ادعای اینکه اخلاق و اعمال مطابق آن برای تنزیہ روح از پلیدیها ضرورت دارد آنرا درعالی ترین درجہ قرار

پس جائیزم ماسد براهما یسم و سامخیا فقط به اخلاق سنتی و مرسوم اکتفا نمی نماید . بلکه می کوشد که به بیس انکاری جهان معنی و مفهوم اخلاقی بدهد . از اینرو عدم خشونت و اصرار را بزرگترین و اساسی ترین دستور و فرمان دینی می شمارد .

چگونه می توان پیدایش دستور آهیما را توجیه و بیان کرد ؟ دستور مزبور بر خلاف آنچه ممکن است بطر بیاید از یک عاطفه نرحم و شفقت یدید بیا مدد . در بیس باستانی همدی شفقت و نرحم در باره مخلوقات عاطفه کاملاً ناشناس است .

صحیح است که آئی براهمائی متضمن اندیشه هم بستگی تمام موجودات است . ولی این هم بستگی مطلقاً بطری بوده . برهمان هیچوقت نخواسته اند - ولو هر قدر تعجب آور بطر بیاید - ارم بستگی میان موجودات این سمیحه را بگیری که اسان باید اریں جهت که همه یکسان اند سبب به موجودات دیگر نرحم و شفقت داشته باشد .

اگر نرحم و شفقت موح دسور آراز بر ساددن و نکشتن باشد ؛ آنوقت بی توانیم به فهمیم چگونه تواسسته بجای خدمت مؤ تر به خلق و ناری در باره آنان فقط به خود داری اربدی کردن و ایداء محدود بماند . کمتن ای که خود داری اربعل و فعالیت مایع اریاری مؤ نراسب حواب قابع کننده ای بیست . اقلاً احساس نرحم و شفقت می تواسست علیه این محدودیت اعراض نماید در صورتیکه تا آبجائیکه اطلاع داریم چنین اعتراضی سده است .

پس دستور آهیما اریں میل ریسته می گیرد که باید از هر کوه آلودگی بجهان منزه ماید ؛ به از عاطفه نرحم و شفقت . عبارت دیگر دستور مزبور

از اینرو نجات و رهایی از گردونه رجعت‌های متوالی در کالبد‌های گوناگون در سامخیا چیز دیگر و در جاینیسم چیز دیگری است. در این یکی در نتیجه رفتار و اعمال واقعاً پاک و منزّه است که روح انسانی از پلیدیها منزّه می‌شود و از هر گونه زشتی برکنار میگردد. پس آنچه در جاینیسم تازه‌گی دارد عبارت از اهمیت و ارزشی است که باخلاق داده شده. جاینیسم این اندیشه بر اهوائی و سامخیا را که رهایی و نجات از راه معرفت حقیقی بدست می‌آید کنار میگذارد. آنوقت این اندیشه که با کوشش پی‌گیر خود آنرا از آلودگی به پلیدیها مبره بداریم جانشین این اندیشه می‌شود که برتری بر جهان رافقط از راه تفکر میتوان بدست آورد؛ و مرد دانا کاری جز آگاهی بر آن ندارد. این تحول واقعاً پدیدۀ بزرگی در تاریخ طرر تفکر هندی است.

جاینیسم در تاریخ هند با شخصی به نام ماهاویرا<sup>۱</sup> (قهرمان بزرگ) یکی از معاصرین بودا<sup>۲</sup> پدید می‌آید. تاریخ درگذشت وی در حوالی ۴۷۷ قبل از تاریخ مسیح است.

گویند مؤلف آئین جاینیسم پارسواناتا (قرن ۸ ق. م؟) بوده. وی باین نام مشهور شده برای اینکه بر حسب روایات، پارسواناتا و ماهاویرا عنوان جینا، فاتح بزرگ داشته‌اند؛ عنوانی که غالباً به بودا نیز داده شده است.

جاینیسم با کهن‌ترین شکل آئین سامخیا رابطه و بستگی عمیق داشته. بعلاوه متضمن عناصر متعدد باستانی است. آئین مزبور تا زمان ما ادامه یافته. امروز شماره پیروان آن که بیشتر منسوب به طبقه بازرگانان اند تقریباً بیك میلیون نفر میرسد.



جستجو کرد از اینجا معلوم می‌شود که دلسوری و ترحم باین اکتفا می‌نماید که از بدی کردن بموجودات دیگر خود داری شود .

در یکی ارمیتون جائینیزم که احتمالاً تاریخ آن بقرن ۳ یا ۴ ق.م. می‌رسد دستور آهیمسا با عبارات زیر تجلیل میشود : « تمام مردان پاک و مقدس گذشته، حال و آینده همه اعلام می‌دارند : نباید کشت ، نباید بد رفتاری کرد ؛ نباید ناسزا گفت ؛ نباید زجر داد. نباید راند هیچ موجود زنده را از هر نوع بوده باشد . این است فرمان واصل پاک و حاویدان آئین و مذهب که حکما و دانشمندانی که جهان و اسرار آن را می‌دانند اعلام داشته‌اند . »

قربنها بعد شاعری بهام هاماکاندرا<sup>۱</sup> ( فر ۱۲ بعد از مسیح ) بنا بحواش شاه کو مارا یا لا<sup>۲</sup> که تاره بآئین جائینیسیم گرویده بود قطعه شعری سرود که در آن عدم حسرت را چنین تجلیل می‌نماید . « آهیمسا مانند مادر مهربانی است برای تمام موجودات ؛ در شوره رار هسی و سامسارا<sup>۳</sup> آهیمسا مانند رود خانه گوارائی است ؛ در بوته درد و رنج آهیمسا مانند دری سرشار از قطرات باران است ؛ بهترین دارو برای انسانها از رنجی که رحمت الهی هسی نامیده می‌شود آهیمسا است . »

پیروان جائینیزم با امثال دستور آهیمسا، قربانی حیوانات. خوردن گوشت شکار و حنک با آنها را طرد و منع می‌کنند . هم چنین و طیفه خود می‌دانند که در حین راه رفتن از کشتن حشرات و جانوران حزن و پرهیز نمایند . راهبان جائینیزم در این راه بقدری افراط می‌نمایند که بعضی از آنها پارچه جلودهاشان می‌بندند تا مبادا بعضی موجودات رنده ریزی را که ممکن است در هوا وجود داسه باشد با نفس بلع نمایند . پیروان

1 - Hamacandra

2 - Kumârapâla

3 - Samsâra

ارادیشه رسیدن بکمال و فصیلت نفسانی باشی گردیده نه ارمیل و فکر تحقق آن از راه عمل و فعالیت . پس هندی آندوره باستانی که کوشش می نمود در رفتار و کردار خود بسبب بموجودات زنده باصل خودداری از عمل و فعالیت - همانطوریکه اربکار جهان باشی می شد - وفادار باشد بحاطر خود بود به از بابت مهر و محبت برای موجودات زنده . در نظر او خشونت و آزار ، نخستین کار و عملی است که شخص باید از آن دوری گزیند .

چون اصل اربکار جهان و اصل وحدت و همانند بودن تمام موجودات هم در جائیسم و هم در براهما نیسم موجود است ؛ دستور آهیمسا ممکن است ازین اصل با آن اصل ریشه گرفته باشد . معمولا می گویند که دستور مزبور از براهما نیسم گرفته شده . معهدا بیشتر محتمل است که از جائیسم یدید آمده باشد . زیرا اولین بار در جائیسم است که اربکار جهان جنبه اخلاقی بخود می گیرد . بعلاوه سروان جائیسم از ابتدا اهمیت فوق العاده ای به اصل آهیمسا می دهد . در صورتیکه در اوپی شاد دستور مزبور نقش کاملاً بی اهمیت و محو شده ای دارد .

بالاخره چگونه می توانیم قبول نمایم که دستور منع کشتن حیوانات از برهمنان صادر شده در حالیکه یکی از وظائف حرفه ای آنها درست ذبح حیوانات فریابی بوده است ؟ ما بر دلائل فوق می توانیم بگوئیم که دستور آهیمسا از براهما نیسم از جائیسم اوپاس کرده است . دستور مزبور همیکه بصبح و بیرو گرفت نمی تواند در اخلاق از لحاظ کلی خالی از تأثیر بوده باشد . احساس برحمت را بیدار و تحریک می نماید و رنده بگه می دارد . بعدها جبین توحیه شده که دستور مزبور باشی از عاطفه ترحم است و با این نحو از آن تجلیل نموده اند . ولی این گفته که ریشه اصلی آن را باید در اصل عدم فعالیت

کشتن و اضرار باشد هنگامیکه دیگر چیزی برای تغذیه حیواناتی که در اختیار ما هستند نداریم؛ آنها را در ریج گرسنگی نگه داشتن آیا بی رحمانه تر از کشتن فوری و بدون درد آنها نیست؟ اکثراً خودمان را مجبور می بینیم که برای نجات موجودی، موجود دیگری را فدا نمائیم یا آن را ریج بدهیم.

اصل عدم حسنوت و اصرار نمی تواند يك حقیقت مجزا و مفرد و فی نفسه کافی بماند. باید آن را واسطه ذرع رقت و شفقت و در خدمت آن قرار داد. بادر نظر گرفتن امور و موارد باید دید چگونه می توان اصل برحم را بموقع اجرا گذارد. مراعات و احترام صحیح اخلاق بمادستور می دهد که با کمال صداقت تمام اشکالات موجود را در نظر بگیریم. اگر فکر همدی بحای دستور و اخلاق عدم فعالیت مجسوع اخلاق را مورد بررسی قرار می داد: آنوقت نمی توانست اشکالاتی را که واقعیت در برابر ما قرار می دهد پدید بگردد.

ناهمه ایها با قرارداد دستور آهیمسا در حکم یکی از اصول قطعی و مسلم توانسته است در جریان قرنهای اندیشه بزرگ اخلاقی را که منحص در آنست صحیح و سالم نگاه دارد.

در چین هم دانستند اخلاق رویه و رفتار انسان را در باره موجودات دیگر مورد بررسی قرار داده اند. آنها نیکی و مهر بموجودات دیگر را بنام بستگی ذاتی که بین انسان و آنان موجود است، و از لحاظ دلسوزی و شفقت طبیعی توصیه و توحیه نموده اند. فلسفه آنها فقط بخودداری از ایذاء محدود می ماند؛ بلکه به نیکی و مهر فعال و مثبت و مؤثر مبدل میشود.

احکام و دستورهایی شفقت و دلسوزی نیست بموجودات دیگر با

حائیرم هم چنین کشاورزی را به نظر اکراه می نگرند زیرا زراعت زمین بدون آزار رساندن به حیوانات وحشرانی که در زیر خاک زندگی می نماید امکان ندارد . از اسرو بیشتر آنان ساررگانی می بردارند .

پیدایش دستور «آهیمسا» عدم خشونت و آزار یکی از پدیده های مهم در تاریخ تفکر انسانی است . متفکرین هند با قبول اصل عدم خشونت و آزار که فرع بر انکار و نفی جهان است ؛ در دوره ای که اخلاق هنوز در تمام مراحل ابتدائی خود بود به این نتیجه رسیده اند که انسان نسبت به تمام موجودات وظایف و تکالیفی دارد ؛ و بها برای برای اخلاق حد و حصری نمی توان قائل شد .

یکی از محاسن بزرگ فکر همدی بی بردن و وفادار ماندن به حقیقتی است که به کشف آن نائل آمده . با ابهامه عجب است که آنرا در تمام جهات خود بررسی نموده و یابی مسائل مدمح در آن نشده اس . به این معنی که اخلاق نامتناهی هیچوقت کاملاً قابل تحقق نیست و فکر همدی متوجه این عدم امکان بوده اس . وی در این اشتباه خود یافشاری می نماید که کسیکه دستور آهیمسا را بپذیرد و آن را حدی تسلفی نماید می تواند تمام و کمال آنرا سو فمع عمل بگذارد . پیروان جائیمیزم این مسئله بزرگ را نادیده گرفته وار برابر آن رد می شوند .

هر قدر اصرار و یافشاری در مراعات اصل عدم خشونت بکار رود باز انسان نمی تواند از آن بیروی نماید مگر بطور ناقص . انسان اسیر قابول ضرورت و اجبار اس . ضروری که وی را عالما و عامدا باعیر عالماً و عیر عامدا به انهدام و آسیب رساندن موجودات دیگر وادار می نماید . بسا مواردی که مراعات کور کورانه اصل آهیمسا شاید بیشتر در جهت مخالف رحم و شفقت است تا نقص عمدی آن . شاید بایان دادن با یک مرگ آنی بآلام درمان ناپذیر موجودی ، اخلاقی تر از مراعات خشک دستور خود داری از

آنها شما قوانین آسمان و زمین را محترم نمی‌شمایید .  
چند حکایت که دستورهای فوق را تأیید می‌نماید :

زن سر بار جوانی بنام فان<sup>۱</sup> در نتیجه تحلیل قوای خود در حال مرگ بود . پزشکان برای مداوای وی مغز صد گنجشک را دستور داده بودند . هنگامیکه زن بیمار گنجشکها را در قفس دید ، در حالیکه آه می‌کشید گفت : « آیا صحیح است که برای بهبود من صد گنجشک کوچک کشته شوند؟ من بهتر دوست دارم بمیرم تا اجاره دهم آزاری بآنها برسد . » آنوقت در قفس را باز کرد و گنجشکها را آزاد نمود . کمی بعد خود کاملاً بهبودی یافت .

ترائوپس<sup>۲</sup> در کلبه مخروبهٔ مزل داشت . فرزندان او اصرار داشتند که کلبه را مرمت نمایند . ولی ترائو جواب داد : « در فصل سرما سوراخ دیوارها ولای سنگها مأمن و ساهاگاه حشرات کوچک است . نباید آنها را در خطر مرگ قرار داد . »

ووتانگ<sup>۳</sup> از اهالی لیولینگ<sup>۴</sup> عادت داشت فرزند خود را نیز با خود بشکار ببرد . روزی گوزنی را دید که با بچه خود بازی میکرد . گوزن همیشه آنها را دبد فرار کرد . تانگ بچه آن را کشت . گوزن وحشت رده فریاد در دباکی کشید . تانگ در لابلای علفهای بلند پنهان شد . گوزن برگشت تارحم بچه خود را بلیسد . تانگ نار دیگر تیر و کمان خود را کشید و آن را هم کشت . لحظه بعد گوزن دیگری را دید و تیری نیز بآن زد ولی تیر منحرف گردید و فرزند خود تانگ را کشت . تانگ گریه کنان کمان خود را دور انداخت و فرزندش را بغل گرفت .

1 - Fan

2 - Tsao-Pin

3 - Wu-Tang

4 - Liu-Ling

کاملترین طرز در کان یینگ پین<sup>۱</sup> (کتاب کردارها و یادداشتها) صریحاً بیان گردیده است. کتاب مزبور يك نوشته عامیانه است که تقریباً در زمان سلسله سونگ<sup>۲</sup> (۱۲۲۷ - ۹۶۰ پس از مسیح) یعنی در دوره تجدد فکری چینی تألیف شده؛ و امروز هم از رایجترین آثار ادبیات چینی است. اثر مزبور مرکب از دویست و دوازده دستور است که بعضی از آنها بسیار کوتاه، مربوط بحوبی و بدی و محتملاً قدیم‌تر از خود مجموعه و تألیف است.

در بعضی از جایها و اشارات هر دستور همراه با تفسیر کوتاه و جملد داستان و حکایت برای توضیح و تفسیر آن است.

دستورهای کان یینگ پین: «باید برای موجودات دل پرشفقت داشت». «ابداً نباید هیچگونه بدی به نه کرهما، نه حشرات، نه بگیاهان و نه بدرختان کرد». «کسیکه برندگان سنگ و تیرمی اندارد. حیوانات وحشی را شکار میکند، تخم حشرات را زیر خاک میکند، یرندگان را می ترساند، مدخل لابه آنها را مسدود میکند. لابه آنها را خراب می نماید حیوانات بچه دار را زخم میزند، آسایش و استراحت انسانها و حیوانات را مختل میسازد؛ بدی می کند.»

جملد توصیح دستورها - «هنگامیکه حیوانات را در خطر می بینید باید بیاری آنان شتافت و رندگی آنان را حفظ کرد -» «مگذارید کودکان را بایروانه ها و یرندگان کوچک باری و نفریح نمایند. نه تنها ممکن است آنان موجودات زنده را زخمی نمایند، بلکه این کارها در دلهای حوان آنها عریه بیرحمی و کشتن را بیدار می نماید.» - «آسمان وزمین بهمه موجودات زندگی ورشد می بخشد. با زخم کردن

دستور آهیمسا بی خبر نبوده است . ولی لحن کلی تعالیم اورانمی توان  
ار مسیح هندی دانست . ترحمی که اخلاق و تعالیم چینی اعلام  
میدارد نتیجه ساده يك نظریه نیست بلکه ار منابع عواطف طبیعی  
سرچشمه می گیرد - اخلاق مزبور در حدود خودداری ار عمل محصور  
نمی ماند بلکه کردار و اقدام رهائی بخشی را لازم می شمارد .

در جائینیزم اوامر و احکام راستی و حقیقت جوئی در درجه دوم  
واقع شده ؛ در صورتیکه در اخلاق اوپنی شاد درجه اول را اشغال نموده  
است . در حالیکه این یکی (اوپنی شاد) هنور اهمیت فوق العاده به  
آهیمسا نمی دهد .

بعلاوه راهبان جائینیزم خود داری از قلب و فسق و فجور و  
بی عفنی را وظمه و تکلیف خود می شمارند .

احکام و دستورهای جائینیزم ممکن نیست دقیقا مراعات گردد  
مگر ار طرف مرتاضانی که از جهان اعراض نموده باشند . این افراد  
اکتر امنسوب به طبقه همگجویان اند و يك گروه رهبانی را تشکیل میدهند.  
در کنار این گروه گروههای غیر روحانی نیز وجود دارد که اعضاء آن  
وفاداری در زناشوئی را جانشین عفاف کرده اند . آنها می توانند دست  
به کار بزنند و از آن راه معاش خود را در آورند . ولی دلهای آنها باید  
از هر گونه تعلق و هر گونه دلبستگی به اشیاء و امور دنیوی مبری باشد .  
راهبان و غیر روحانیان باید با تحمل صبورانه بررنجی که از  
جانب دیگران می رسد ؛ و با سرکوب کردن هر گونه میل و هوس کینه توزی  
و انتقام جوئی در قلوب، خود، عدم دلبستگی خود را بجهانیان و جهان  
نشان بدهند .

پس در جائینیزم انکار جهان و حیات آشکارا جبهه اخلاقی بخود می گیرد .

ولی در همین حین صدائی را شنید که می گفت: «نانگ گوزن هم باندازه  
بو بچه خود را دوست می داشت . چرا آن را کستی ؟»

بعضی ها خواسته اند تعالیم کانگ یسنگ پین<sup>۱</sup> را درباره رحم و  
شفقت نسبت به همه موجودات زنده نتیجه تأثیر و نفوذ آهیمسای هندی  
در طرز تفکر جینی بدانند . ولی این رأی اشتباهی بیش نیست . درست  
است که در قرون نخستین تاریخ آئین بودا بویژه به صورت ماهایا<sup>۲</sup> نیست-  
که بیشتر از خود بودا درباره رحم و شفقت نسبت به موجودات اصرار  
می نماید - گسترش بزرگی در چین پیدا کرد . ولی در هیچ جای گفته های  
کانگ علامتی دیده نمی شود که نشان بدهد وی دستورهای خود را بر  
اساس حاص بفکر هندی انکار جهان مبتنی کرده باشد . فکر چینی بدون  
ایمکه تحت تأثیر خارجی بوده باشد ؛ از دلسوری و ترحم مزدیکان که  
در گفته های کنفیسیوس<sup>۳</sup> (۴۷۹-۵۵۱) میسیوس<sup>۴</sup> (وفات در حوالی ۴۰۰  
ق م .) و مانسیوس ( ۲۸۹-۳۷۱ ق م ) دیده میشود و راتر رفته شامل  
همه مخلوقات میگردد . تماس با بودیسم و آهیمسا مسلماً آن طرز تفکر  
را تشدید کرده است . ولی مانسیوس خیلی پیش از ایمکه آئین بودا در  
چین راه یافته باشد درباره ترحم موجودات دیگر خیلی جلو تر  
رفته است . مثلاً یکی از سلاطین بام سو آن دوتزی<sup>۵</sup> را مورد ستایش  
قرار داده به این علت که مانع از دسح گاوی در روز گشایش معبدی شده  
است . حکیم بزرگ به این مناسبت می گوید : این چنین شاه سزاوار  
است که حکمران تمام جهان گردد .

از بعضی از دستورهای کانگ پین چنین بطور برمی آید که وی از

1- Kang-ying pien 2- Mahayaniste 3- Confucius

4- Mencius 4- Suan de Tsi



## ۶- بودا و آئین او

سیدارتا<sup>۱</sup> که بعدها بودا<sup>۲</sup> یعنی الهام شده نامیده گردید ؛ منسوب به يك خانواده از نجبای ساکیاس<sup>۳</sup> و پدرس حکمران شهر کاپیلاواتسو<sup>۴</sup> بود که وطن آنها در شمال شرقی هند واقع است .

بودا در بیست و نه سالگی زن و فرزند خود را ترك می کند و راه ریاضت پیمش می گیرد . ازین به بعد نام گوتاما<sup>۵</sup> که نام خانوادگی وی است اتخاذ می نماید . این اندیشه که هر بدنیآ آمدن توأم با رنج و مستهی به مرگ می شود و سلسله بازگشتها هم پایان ناپذیر است نشاط زندگی را ازو می گیرد و نها آرزو و فکر او بدست آوردن سعادت رهائی می شود .

بودا هفت سال تمام درامساك از خوردن ، ریح دادن تن و تمرین تمرکز فکری و روحی گذرانید . در پایان آن مدت خود داری ار خوردن

1- Siddharta

2- Bouddha

3- Cakyas

4- Kapilavatsu

5- Gautama

این عقیده که هیچ کاری برای رهایی از گردونه بازگشتها از دست انسان برنمیآید، از طرف بعضی ارتمفکرین هندی هم ابراز گردیده. یکی از قدیم ترین این متفکرین شخصی بنام گوزالا<sup>۱</sup> معاصر مهاویرا بوده است. بنا بر عقیده وی شماره بازآمدهای هر شخصی را فقط سرنوشت و تقدیر تعیین نموده. «خوشبختی و بدبختی» برای ما اندازه گیری شده و مدت بازآمدن ها حد و غایت قطعی و ثابت دارد. نه می توان آن را طولانی کرد و نه کوتاه؛ نه بزرگتر کرد و نه کوچکتر. همانطوریکه گلوله ساچرخیدن به هدف خود میرسد؛ همانطور صاحب دلان و احمقان فقط با اتمام سلسله و گردونه بازگشت های خود پایان رنجها و آلام خود خواهند رسید.»

بودا شدیداً گوزالا را مورد اسقار قرار میدهد. به بیم با چه عباراتی در یکی از سخن رانیهای خود از وی یاد می نماید: «همانطوری که نسیم موئی بدترین تمام بافته ها است - زیرا پیروان من! نسیم موئی در سرما سرد و در گرما گرم است. رنگ بد و بوی تهوع آور دارد و بر و خشن در تماس با لامسه است. همانطور ای شاگردان من از تمام بطریبات و آئین های مرتاضان و برهمان نظریه و آئین گوزالا بدترین است.»

آئین اوست .

قسمتی از وعظهای بودا مسلماً در قرن سوم ق . م و شاید هم بیس ار آن ضبط گردیده است .

ربان انشاء آنها یکی از لهجه‌های شمال شرقی هند بام یسالی<sup>۱</sup> است که زبان مقدس آئین بودا گردیده . نسبت زبان پالی به سانسکریت مانند نسبت زبان ایتالیائی به زبان لاتین است .

بودا خودش به زبان ماگادی<sup>۲</sup> لهجه کشور ماگادا<sup>۳</sup> که قرابت زیادی با پالی دارد تکلم مینمود . بودا به پیروان خود توصیه می کرد که هر یکی برای اشاعه آئین به زبان خود حرف برند .

شرح شایان دقتی از آئین بودا در مالیدایانها<sup>۴</sup> (پرسش های مالیدا) دیده می شود . مالیدا شاهزاده یونانی مابدر<sup>۵</sup> است که از ۱۲۵ تا ۹۵ قبل از مسیح در باکتریان حکمرانی کرده و بعد و قدرت خود را سواحی متعدد هند کسرتش داد . پس از مرگ وی استان های هندی بار دیگر از حکومت وی جدا گردیدند .

در مالیداپانها شاهزاده که خود را متمایل بآئین بودا نشان می دهد پرستشائی از ناگاربنا<sup>۶</sup> راهب بودائی نموده و این یکی پاسخ هائی دویق و عمیق بآنها می دهد . این کتاب در شکل اولی خود مسلمانان حوالی تاریخ مسیح تألیف گردیده است . بعدها یک سلسله ملحقاتی بآن اضافه کرده اند .

بودا مبدع و متکر بیرومندی است که از بعضی لحاظ لوتر<sup>۷</sup> را

1- Pali

2- Magadhi

3- Magadha

4- Malindapanha

5- Menandre

6- Nagasena

7- Luther

و ریاضت کشی را کنار گذارد. در زیر درخت انجیری نزدیک ده کوچک  
 اوروولا<sup>۱</sup> - که امروز بودگایا<sup>۲</sup> نامیده می شود - در جنوب پاتنا<sup>۳</sup> در  
 حوالی سال ۵۲۵ معرفت حقیقی رهایی بخش (بودی) بر وی الهام و افشاء  
 گردید.

چند روزی در همان مکان ماند که در خلال آن از رهایی ای که  
 دریافته بود لذت برد. در این چند روز با خود در سر بود که آیا رار  
 و کشف خود را باید برای خود نگاه دارد یا اینکه آن را بجهایان - که  
 شاید نتوانند درک نمایند - نیز افشاء نماید. پس از اینکه تصمیم به  
 افشاء و اعلام آن گرفت رهسپار سارس<sup>۴</sup> گردید؛ و در حوالی آن در باغ  
 عمومی نخستین وعظ خود را انجام داد. پنج نفر که در گذشته نیز آنها را  
 شاخه بودن نخستین شاگردان و پیروان او گردیدند. نظام رهایی بی با نهاد  
 و پیروان متعددی از میان غیر روحانیان پیدا کرد.

چندین سال کشور را از شمال جنوب و از شرق به غرب بیسود ،  
 و آئین خود را اشاعه داد. در هشتاد سالگی نزدیکی کوزیمارا<sup>۵</sup> که امروز  
 کازبا<sup>۶</sup> (در بخش گوراخپور)<sup>۷</sup> نامیده می شود چشم از جهان در بست .  
 قدیم ترین روایت درباره زندگی و تعالیم بودا در تریپی تاکا<sup>۸</sup>  
 (سه نبیل) موجود است که از سه مجموعه تشکیل یافته. متون زمبیل نخست  
 و بیایپی تاکا<sup>۹</sup> شامل قواعد و مقررات نظام است. متون سوتاپی تاکا<sup>۱۰</sup>  
 و عظهای بودا ، و متون زبیل سوم آبنی دامایی تاکا<sup>۱۱</sup> شرح و تفسیر

- |                   |                        |                  |
|-------------------|------------------------|------------------|
| 1- Uruvala        | 2- Bodh-Gaya           | 3- Patna         |
| 4- Benarés        | 5- Kusinara            | 6- Kasia         |
| 7- Gor-<br>aknhur | 8- Tripitaka           | 9- Vinaya-pitaka |
| 10- Sutapitaka    | 11- Abhidamma - Pitaka |                  |

فکر وی واقعاً از جهان رهایی یافته باشد میتواند بدون اینکه دست از ایده آل خود بردارد صحیح و مجار بودن ضروریات و قوانین حیات را بپذیرد. بودا این اعتقاد خود را از تجربه شخصی خویش بدست آورده: وی این کشف و اشراق خود را نه دردوره ریاضت کشی خود؛ بلکه درست در موقعیکه دیگر نخواست خود زجر دهنده تن خود باشد بدست آورد.

بودا با وجود رویه انکاری خود درباره حها و حیات تا اندازه با حساس و عاطفه و تمایل طبیعی مجال می دهد. و این همان چیزی است که بررگی و عظمت وی را می نمایاند.

لوترهم بهمان نحو و به یاری آنچه مطابق طبیعت و عاقلانه است خود را ارقید و فشار انکار حها که مسیحیت قرون وسطی تبلیغ میکرد رهایی می بخشد. لوتر در مسیر پذیرش حها و حیات از بودا هم جلوتر می رود و با کمال شهادت تقدس و عظمت کار و حرفه را اعلام می دارد. بعضی از سخن رانیهای بودا جیس نشان می دهد که وی هم مانند مرناصان دیگر بصمیم گرفته بود روی زمین به نشیمن، و بستری بجز از حارها بدانتمه باشد. زمان درازی روزه گرفته و بجز از پوست و استخوان چیزی ارو نمایده بود.

بعضی از مرناصان آن دوره می خواستند به تمام معنی مانند حیوانات زندگی کنند. آنها روی چهار دست و پا راه می رفتند و چیزی بجز از آنچه در ظرف غذای آنها می انداختند نمی خوردند. آنها تصور می کردند که با این نحو در قالب موجودات همانند حادایان زندگی از سر خواهیم گرفت. بودا پس از اشراق و کشف خود از روی استهزاء می گفت که آنها با آن طریق فقط می توانند در کالبد سگان دنیا باز گردند و بس.

به خاطر می‌آورد .

از لحاظ مذهبی قرابت شگفت‌انگیزی بین آندو وجود دارد . هر دو نخست در درون پر غوغای خود بامسئله نجات و راستگاری در کشمکش بوده‌اند. لوتر با اضطراب و تشویش از خود سؤال می‌نماید که چگونه می‌توان از گناهان بحشوده گردید ؛ و بودا چگونه باید از حرز بازگشته‌های دردناک متوالی رهایی یافت .

در این کوشش و تکاپو برای دست یافتن بمجاح و راستگاری هر دو بدون سوابق ذهنی رویه آزاد اندیشانه پیش می‌گیرند . و هر دو شهادت آن را داشته‌اند که از بینش‌های متداول زمان خود - که نجات و سعادت روح را در اعمال و آثار می‌انست - یا فراتر ببرد . لوتر اعلام کرد که نه زندگی رهبانی و کلیسایی و نه هم شایستگی اعمال و رفتار آنطوریکه عیسویت قرون وسطی مدعی بود بمجاح و راستگاری سوق نسپدند . بودا هم ریاضت و ریح دادن نی را که مرئضان همدی آندوره بکار می‌بستند رد کرد . هر دو در ابتدا خواسته‌اند بمجاح و سعادت روح را با عمل و رفتار بدست آورند ؛ و سپس روی تجربه شخصی به ناستواری و بطلان اقدام خود پی برده‌اند . از ایرو اعمال بی‌ثمر را کنار گذاشته‌اند و بسوی ترحم و شفقت فکری و روحی روی آورده‌اند .

در وهله اول اصالت آئین بودا در این است که وی هم ریاضت کشی و زجر تن برهمنان و پیروان سامخیا و حائیمزم ؛ و هم حفظ ساده جسمی و زندگی را طرد می‌نماید ؛ و اعلام میدارد که اعراض از جهان بیشتر در قطع تعلقات باطنی است نه در اعمال و رفتار . کسیکه روح و

خود اعلام می‌دارد که افراد هر طبقه با پیش گرفتن زندگی رهبانی حقیقی می‌توانند به کمال برسند. اگر تکه آتشی را از یک چوب پر قیمت یا چوب یک طشت یا غذای خوک بیرون بکشیم همان شعله. جلا همان روشنائی و همان حرارت را خواهد داشت.

با وجود این شاید تصور کرد: که این آراد اندبستی بودا وی را بالعاء تمام تشخصات و امتیارات طبقاتی سوق داده است. عقیده او ایست راهبانی که از شرایط مسکین زندگی خاکی رهایی یافته باشند؛ در فوق مقررات طبقاتی قرار می‌گیرد. ولی افراد دیگری که همان زندگی عادی را ادامه می‌دهند باید مقررات مزبور را مراعات نمایند. فکر اصلاح جامعه برای وی به همان اندازه بیگانه بوده که برای س‌پول.

هر دو چنین تصور میکردند که رسالت دارند مردم را به بیرون آمدن از شرایط زندگی عادی و معمولی و دلالت آنها سوی کمال دعوت نماید. پیدا کردن راه و وسیله اصلاح جامعه و شرایط زندگی ریمیی در نظر آنها مانند این بود که کسی خانه ریسائی را که ازین ست خراب و محکوم بویرانی اسب مرمت نماید. از ایرو است که بودا علیه وجود طبقات مختلف موجود در زندگی عادی برنخواست. از ایرو است که س‌پول هم بپام مهر و شفقت مسیحیت صدای اعتراضی علیه رژیم بردگی موجود بلند نمی‌نماید.

خدمتکاران و برده‌ها هم فقط با احاره صاحبان خود می‌توانند در حسع راهبان بودائی وارد شوند. هم چنین برای س‌پام جوانان از هر طبقه باشند رصایت و احارت والدین ضرورت دارد.

بودا برای زبان هم حق حیات رهبانی قائل شده و گروهی از

بودا اگرچه مانند راهبان سائل زندگی می کرد ؛ معهذا پس از اشراق خود دعوت دیگران را می پذیرفت و به پیروان خود توصیه می نمود که اراجابت دعوت دیگران سر باز نزنند . از این رو مرتاضان دیگروی را مورد سرزنش قرار می دادند .

یکی از خصوصیات دیگر تعالیم بودا ایست که طریقت برهمنائی مربوط به وحدت روح جهانی و روح فردی را مصممانه دور انداخته است . او بحق اعلام می کرد که نظریه مزبور به انتقال روح بسا بدان مختلف را تبیین می نماید و نهرهائی از سلسله بازگشت هارا . پس نظریه مزبور را اختراع واهی می پندارد و آن را شدت می گوید .

بودا وجود يك موجود برین و متعال را مکر شده و ارایمرو می توان اورا حزو خدانشاسان بشمار آورد . باوجود این وجود حدایان را می پذیرد . منتها معتقد است که آنها هم مانند انسان موجودات فانی ولی عالی تری هستند . آنها هیچ کاری بر له انسان نمی تواند انجام دهند و انسان هم هیچگونه وظیفه و تکلیفی درباره آنان ندارد .

بعضی از برهمنان هم تصور و اندیشه روشن و کاملی از حدایان داشتند . ولی تفکیکی که آنها بین حقیقت عامیانه و حقیقت عالی میکردند اجازه میداد که ایمان توده مردم مصون از تزلزل بماند . برعکس بودا می خواست توده مردم را از حرافات و موهومات برهباد .

بودا از کتب مقدس هندی هم مانند آئین برهمنان کمارد کبری می نماید . به برای و داهای چهار گانه اررشی قائل بود به برای براهمانها و نه برای اوپی شاد .

هم چنین استقلال فکری خود را بدین نحو می نمایاند که ورود بجمع راهبان را با افراد طبقه سودرا<sup>۱</sup> مجاز میداند . در سخن رانیهای



بر حسب اصل اول طلب نیل به شناسائی کامل جهان را بشاگردان خود ممنوع ساخت . جستجو و تحقیق درباره ماهیت وجود ؛ تظاهرات و تجلیات آن ؛ همچنین بحث درباره آراء استادان و راهممایان - مسائلی که در آن زمان اهمیت فوق العاده داشتند - نیز بظروی بیهوده و بی ثمر می نمود .

بیکی ارشاگردانی که تعجب میکرد از اینکه استاد خیلی از مسائل را مسکوت گذارده بایک کنایه و تمثیل جواب داد: هنگامیکه تیر زهر آلودی بکسی می خورد آن مرد برای مداوای زخم خود منتظر نمی شود تا به بیند؛ آبایک نفر بر همی؛ باررگان بایک نفر از طبقه پست است که بآن کار دست زده؛ وی جستجو نمی نماید تا به بید آمدن مرد چه نام داشته؛ ار کدام خانواده بوده؛ آیا قد بلندی داشته یا کوتاه و اسلحه که بکار برده چه شکلی داشته است . اگر این چس بکند در نتیجه جراحات خود خواهد مرد. وی بجات بمیابد مگر اینکه خود را به پزشکی که بز دیکان و دوستانش سر بالین وی احضار کرده اند تسلیم نماید و براو اعتماد داشته باشد .

مخصوصا باید از این گویه پرستها که آیا جهان ابدی است یا فناپذیر؛ مساهی است یا نامتناهی؛ آیا حیات و تن یک چیز هستند؛ آیا انسانی که به نجاح و سعادت رسیده پس از مرگش هم زنده است یا نه پرهیز کرد . بودا در این موارد هیچ نظر ندارد . زیرا این سئوالات هیچ فایده و سودی برای نیل برهائی اربار گشت های متوالی ندارد .

چه چیز است که انسان باید و می تواند بداند؟

چیز مهم این است که اول بدانیم زندگی این جهان هیچ حط و شعفی در بر ندارد ؛ و هر زندگی غیر از رنج و تعب چیز دیگری نیست . بودا در نخستین وعظ خود در بنارس «حقیقت پاک و اصل در باره رنج و

راهبه‌ها هم تشکیل می‌دهد. صحیح است که باین امر اقدام نمی‌کند و تصمیم نمی‌گیرد مگر پس از اصرار شاگرد محبوب خود آناندا<sup>۱</sup>. با وجود این همیشه برتری راهبان را بر راهبه‌ها مقرر داشته است. بنا بر رسم و خیری که به بودا نسبت داده شده، یک راهبه اگر صد سال درزبندگی رهبانی سابقه داشته باشد باید مؤدبانه بر ارباب - اگر چه مبتدی هم باشد - سلام بکند؛ در برابر او بلند شود؛ و در هر صورت احترامات را دودست بسته انجام به دهد.

وقتی که آناندا از استاد خود سؤال کرد چرا زنان نباید حقوق مساوی با مردان داشته باشند؛ بودا چنین پاسخ داد:

«آناندا از نان شریر اند؛ آناندا از نان حسود اند؛ آناندا از نان کم عقل اند؛ آناندا از نان بالهوس اند»

این کلام هم اروست: «اسلحه کودکان اشک آنهاست؛ و اسلحه زنان حشم آنها».

بودا برای اینکه نظریه بجاح و راستگاری خود را کاملاً از آنین براهمائی مستقل نماید؛ تا انکار ورد کردن اینکه وجود جهان مادی مستلزم وجود یک جهان غیر مادی است پیش رفت. وی به تنها وجود روح جهانی و کل بلکه روح فردی را بیزانکار کرد.

بنا بر عقیده وی طلب حقیقت باید بر حسب دو اصل صورت گیرد؛ بر حسب اصل اول ذهن نباید خود را مشغول بدارد مگر آن چیزیکه فایده عملی و فوری برای رهایی داشته باشد؛ بنا بر اصل دوم تنها مشاهدات و تحقیقاتی که بوسیله حواس خود انجام می‌دهیم، می‌توانند در حکم امور واقعی پذیرفته شوند.

هستی است که در نتیجه اعراض از خواست زندگی بدست می آید . استدلال وی چنین است : اگر پای بد این اصل باشیم که فقط نتیجه تجربه و حواس ما میتواند در حکم امر واقعی شمرده شود ؛ آنوقت شناسائی مادر باره این عالم چیز حقیر و کمی خواهد بود . مانمی شناسیم مگر «پدیده‌ها» را (سامخارا)<sup>۱</sup> یعنی اموری را که بصورت مادی پدید می آید . بعلاوه میتوانیم ملاحظه نمائیم که این پدیده‌ها با یکدیگر بر طبق قوانین مربوط اند ؛ که وی «سلسله علل» می نامد . امری پشت سر امر دیگری رخ میدهد ؛ و پیشامدی دنبال پیشامد دیگری پدید می آید . بالاخره میتوان بایقین ادا کرد که ریشه همه چیز در خواست زندگی است و بدون آن هیچ چیز وجود نخواهد داشت .

در صورتیکه براهمان توالی امور را یکنوع باری ناهماهنگ و بی نظم و ترتیب می دانستند ؛ بودا قبول دارد که همه چیز تسلسل دقیق و قاطع و بیچون و چراست . ولی این اصل علیت در نظر وی ناشی از یک بررسی علمی نیست بلکه آن را از مفهوم و اندیشه کارمان استنتاج می نماید . یعنی معتقد است در صورتیکه اعمال انسان بر حسب اینکه خوب هستند یا بد بازگشته‌ها و ریدگیهای مجدد خوب یا بد منجر میشود ؛ باید در تمام عالم رابطه علت و معلولی وجود داشته باشد .

بنا بعقیده بودا من نفسانی<sup>۲</sup> هم وحدت و هویت دائمی ندارد . حوادث و اعمالی که هستی انسانی را تشکیل می دهد از يك خواست زندگی که دائماً تجدید میشود نشأت می یابد .

هنگامیکه شاه میلیندا<sup>۳</sup> از راهب بودائی که برای بحث با او حاضر شده بود نام وی را می پرسد ؛ این یکی جواب میدهد : «مرانا گاسا»<sup>۴</sup>

1 - samKhara 2 - Lemoi Psychique 3- Milinda

4 - Nāgasena

درد» را چنین اعلام می‌دارد : « بدنیا آمدن رنج است؛ وصلت و آمیزش با کسیکه دوست ندارند رنج است؛ جدائی از کسیکه دوست میدارند رنج است ؛ بازرو نرسیدن رنج است .»

عسقی‌تر و حقیقی‌تر از این بیش کاملاً بدیسانه درباره حیات نظریه برهمان است .

بسطر آنها حیات انسانی شادبها و رنج‌هایی دارد : ولی آنها هر دو را باطل و واهی می‌داند . کسیکه وحدت حیات فردی و روح جهانی را درك و حس و تجربه کرده باشد فوق این یکی و آن یکی است. با وجود این در او پی‌شاد قبلاً نکاتی شبیه آنها نیست که بعدها بودا اظهار خواهد کرد بی‌چشم می‌خورد متلاً شرح بزرگی از آئین برهما در یکی از اوپی‌شادها بدین نحو پایان می‌یابد : «چیزیکه حدا از او (از برهما) است درد است .»

بنا بر آئی بودا مهم این نیست که بدایم زندگی زمینی دردناک است ؛ بلکه ایست که این هستی نصیب ما نگردیده مگر بدین جهت که در نادانی خود چسبیم بصورمی نمائیم که زندگی میتواند برای ماحظ و شادی ببار آورد و آن را آرزومی نمائیم .

خواست ابلهانه زندگی است ( که بودا آن را میل شدن و حوشی می‌نامد ) که مردمان را ريك بار گشت بار گشت دیگر می‌کشانند. پس نمیتوان برنج و درد پایان داد مگر با کشتن خواست زندگی . و مردم را هم باید دعوت نمائیم که در خود خواست زندگی را محو سازند . هنگامیکه بآن مرحله رسیدند باز دیگر رنجد نخواهد شد ، و به نیرو انا خواهد رسید . پس بودا رهائی از نارگشتها را به مانند برهمان میداند و نه هم

ماسد پیروان جائیزم و سامخیا . رهائی از بار گشتهای متوالی آزادی روح از جهان محسوس نیست ؛ بلکه ظاهراً چیز ساده‌تری است : قطع و پایان

منظور از نیروانا چیست و چه باید از آن فهمید ؟

این واژه بمعنی اطفاء و خاموش کردن است. قبل از بودا مخصوصاً در آئین جانیسم<sup>۱</sup> کلمه مزبور بکار برده شده . به حائینیزم و نه سامخیا سعادت را در جذب شدن فردیت در روح جهانی و کلی نمیداند . باید آنرا مانند يك «ورود ودخول» «وصل به آسایش» ابدی روح با حفظ فردیت و شخصیت خود دانست . لفظ نیروانا برای بیان این حالت لذت و سعادت که روح فردی در آن آگاهی از خود را از دست داده بکار برده شده است . بعدها براهمنا آن را گرفته و در معنی وصل روح فردی در روح کل بکار بردند .

وقتیکه از ساریپوتا<sup>۲</sup> یکی از شاگردان مورد مهر بودا سؤال کردند که چطور میتوانیم از سعادت نیروانا گفتگو نمایم در صورتیکه در آن حالت دیگر احساسی در پی نیست؛ وی چنین جواب داد. «درست در فقدان هر گونه احساس است که سعادت مسکن گزیده است»

از طرف دیگر بعقیده بودا معرفت دقیق و صحیح درباره نیروانا نه لازم است و نه ممکن .

بودا برای اینکه کاملاً برهمنان را مجاب و رد نماید منکر این شده که هستی مادی مبتنی بر یکموع هستی غیر مادی است. ولی این رویه را نمی تواند تا آخر ادامه بدهد. برای او بهتر و ساده تر این بود که از شناسائی حقیقت و ماهیت هستی صرف نظر نماید و بتصدیق و تأیید اینکه هستی در این جهان محسوس عبارت از درد و رنج است ؛ اکتفا نماید . و تحقیق در این موضوع را که آیا جهان غیر مادی دیگر در موازات این جهان محسوس وجود دارد یا نه کنار بگذارد .

می نامند . ولی این فقط يك نام است . يك من حقیقی كه با آن تطبیق شود وجود ندارد . « بشاه كه ازین چنین جواب راهب متعجب شده ، نظریه بودائی عدم جوهریت نفس را با كمایه و تمثیل چنین توضیح می دهد: همانطور كه شعله و روشنائی يك فانوس در واقع نیست مگر يك سلسله متوالی شعله ها كه تجدید می گردد؛ ولی معمولاً آن را در حكم واحد متصلی احساس می نماید . همانطور چیزی كه ما آن را من خود می نامیم چیزی است كه در سلسله حوادثی كه هستی ما را تشکیل می دهند تجدید می گردد

بودا با وجود صراحت و دقتی كه در ای مورد بكار می برد نمی تواند تمام نتایج نظریه عدم جوهریت نفس را تأیید نماید . زیرا نظریه مزبور با اخلاق و هم چنین نظریه كارمان<sup>۲</sup> سازس باید كه نفس بنحوی از انحاء يك چیز ثابت ؛ همانند با خود و برخوردار از يك نوع واقعیت بوده باشد، تابتوان مطابق اخلاق فكر كرد و عمل نمود و تحت تأثیر خوبی و بدی (كارمان) هستی های گذشته خود واقع گردد . پس بودا نمی تواند از نظریه خود در باره ماهیت فردیت در تطبیق عملی استفاده نماید .

بودا با تمام كوشش های خود نمی تواند نظریه خود را در باره سلسله بازگشتها از اندیشه يك هستی غیرمادی منعك سازد و آن را بطرز كاملاً حسی و تجربی به بینش خود در باره واقعیت مربوط سازد ، و دائماً از نظریه خود كه رهائی در حكم پایان هستی است منحرف می گردد . و سخنانش طوری میشود كه گویا این رهائی را باید مانند جائینزم و سامخیا در حكم يك آسایش و سعادت ابدی دانست .

از بعضی سخنرانیهای بودا معلوم میشود پزشك يك شاهزاده  
 سام جیواکا<sup>۱</sup> که شنیده بود استاد سماسبتی از خوردن گوشت خودداری  
 نمی کند و دلیل آنرا پرسیده بود بودا چنین جواب داده : که وی از  
 خوردن گوشت حیوانی که میداد برای هدیه باو ذبح شده خودداری  
 می کند . ولی از خوردن گوشت دريك مهمانی که بی خبر وارد شده یا  
 در ظرف تكدی وی قرار دهند خودداری نخواهد کرد . زیرا در این  
 موارد چون حیوان بخاطر وی ذبح نگردیده میتوان غذای مزبور را  
 «غذای بدون ابراد» تلقی کرد .

حواری مشهور پول هم بهمان طریق درباره این مسئله که آیامسیحی  
 هامیتوانند گوشت حیوان دسح شده بدست بت پرستان یخورند یا نه  
 میگوید : «همگامیکه مخصوصاً بشما گفته شود که گوشت مزبور همچو  
 مستائی دارد شما باید از خوردن آن خودداری نمائید. زیرا خوردن آن  
 گناه شمرده میشود. ولی اگر درحانه بت پرستی غذای گوشتی برای شما  
 بیاورند یا اینکه شما آن را از بازار بخرید لزوم ندارد بدانید که از  
 کجا آمده . شما میتواند با کمال آرامش از آن میل کنید .»

ایمگونه تفكیک وتشخیص خواه از خود بودا بوده یا باونسبت  
 داده شده باشد نشان میدهد که بودیسم ابتدائی درباره خوردن گوشت  
 چندان سخت گیری نداشته . راهبان بودائی سیلان بر حسب رسم قدیم  
 امروز هم اگر غذای گوشتی در ظرف تكدی آنها قرار دهند می پذیرند.  
 هم چنین بودا دستور نمیدهد که پیروان اودستمال سفیدی حلو  
 دهانشان به بندند تا حیوانات زنده موجود در هوا را استنشاق نمایند .  
 وی با کشت مزارع هم مخالفت نمی نماید . پس بودا در اجرای دستور

در دوره‌های اخیر اشخاص متعددی فرض نموده‌اند که احتمال دارد انکار واقعیت غیرمادی (من نفسانی) بآئین بودا مربوط نبوده و بعدها بر آن اضافه گردیده است.

اهمیت وارزش بودا در این است که وی با دادن يك معنی اخلاقی بانکار جهان آنرا معنوی‌تر کرده است. وی نظریات و پیروزیهای اخلاقی حائیزم را اقتباس و آنها را عمیق‌تر و پرمایه‌تر کرده است.

ارآنجائیکه بودا اساس زندگی را درد ورنج دانسته بعضی‌ها او را - در دوره‌ای که همور اطلاع کافی ارجائیزم نبود - مؤسس اخلاق ترحم و شفقت شمرده‌اند؛ و چنین تصور کرده‌اند که دستور اخلاقی عدم خشونت و ایداء ازوست. این چنین تصور و حدس نادرست است. دستور اخلاقی عدم حسوت را بودا درحائیزم دیده و آن را اقتباس نموده است.

بعلاوه چنین بنظر می‌آید که دستور مزبور در بودیسم بایداره حائیزم مورد عمل واقع نمی‌شده. والاحطوور میتوانیم نوشته‌های مقدس بودائی را قبول نمائیم که در آنها علت مرگ بودا بعدای گوشت‌گراز که آهنگری بنام کوندا<sup>۱</sup> به بیش او آورده بود بست داده‌شده. البته هند شناسان اروپا برای اولین بار روایت مزبور را مورد شك و تردید قرار داده و در معنی دیگری تفسیر و تعبیر نموده و گفته‌اند که واژه بکار برده شده در ایسمورد ممکن است غذای سبزی مخصوصی مرکب از ریشه بعضی گیاهان وقارچ رانیز معنی بدهد.

ار روی گفتگوئی که به بودا نسبت داده شده میتوانیم بگوئیم که وی استعمال گوشت را در موارد خاصی مجاز میدانسته.



انسان کاملاً منطقی بماند و شهادت ابراز و اقرار نتایج رویه انکاری خود را داشته باشد آنوقت متوجه خواهد شد که دستگیری از کسیکه در بختی است کار بیهوده میباشد .

پس ترحم و دلسوزی بودا مخصوصاً مبتنی بر نشان دادن این امر است که تمام موجودات زنده لاینقطع محکوم به درد و الم هستند پس می توان گفت که دلسوزی و ترحمی که بودا از آن گفتگو می نماید بیشتر جنبه عقلی و استدلالی دارد نه عاطفی . قدیم ترین اخبار نشان نمیدهد که بودا به نحوی از انحاء راجع به حیوانات دستوری داده باشد . وی سس و رانسو اداسیز<sup>۱</sup> نبوده است .

فقط در جاتا کا<sup>۲</sup> حکایات افسانه<sup>۳</sup> مربوط بزندگیهای گذشته بودا موجود است که وی را در شمایل دوست بزرگ حیوانات ترسیم می نماید . در یکی از این داستانها چنین میخوانیم که بودا برای اینکه بمرماده گرسنه ای بچه های را بدرد خود را طعمه آن قرار می دهد .

چون عمل و رفتار می تواند موضوع بحث واقع شود ؛ پس نظریه اخلاقی بودا فقط در زمینه وکری و عقلی گسترش می یابد .

جائیزم توصیه می نماید که هر گونه هیجان کینه و انتقام را باید خفه کرد . بودا قدمی فراتر می نهد و دستور می دهد که باید نسبت به تمام مخلوقات حتی همه جهان رحمت و احسان و مهر و شفقت بیدغدغه و صاف داشت : «این است ای راهبان آنچه باید در آینده بجا بیاورید : هیچ نباید قلوب ما کدر بماند ؛ اندا هیچ کلام موزیانه ای نباید از دهان ما خارج شود ؛ می خواهیم خیر خواه و باگذشت بمانیم ؛ قلب پر مهر و محبت . مزه از هر گونه حيله و تزویر داشته باشیم ؛ ما می خواهیم جوایم مردی خودمان را

«آهیسما» مانند پیروان حائنینم افرات نشان نمیدهد.

با اینکه دستور خودداری از کشتن و اذاع موجودات زنده پیش  
ار بودا بود معهدا وی مؤسس اخلاق برحم شمرده میشود. زیرا بودا  
دستور آهیمسارا بر ترحم مبتنی میسازد؛ در صورتیکه قبلاً آنرا بر اندیشه  
واصل خودداری از عمل و خودداری از آلودگی بجهان مبتنی میکردند.  
در یکی از وعظهای خود؛ بودا احساسات خدمت کاران و سرساران  
پادشاهی را که تصمیم گرفته بود قربانی بزرگی هدیه نماید، چنین  
توصیف می کند: آنها دستور داشته در قربانیها را بیاورند. آنها دستورها  
انجام ندادند «مگر ناچشمان اشک آلود از ترس تنبیه شدن». گوید و قتی که  
پارچه بافان بودا خبر دادند که انریشم بدست نمی آید مگر با کشته شدن  
حیوانات کوچک متعدد. بودا پوشیدن لباس انریشمی را بزدیکان خود منع کرد.  
ولی این اخلاق ترحم بودا ناقص و نارسا است. و در برابر اصل  
خودداری از عمل محدود میگردد. در هیچ جا بودا به پیروان خود توصیه  
نمی کند که با تمام نیروی خود بیماری دیگران یا بطور کلی موجودات زنده  
بشتابند. وی فقط دستور می دهد که از آزار آنها به پرهیزند.

حتی مفهوم درد ورنج و رهائی از آن نیز بر حسب عقیده بودا  
مخالف گذشت و بخشش است. اگر ریشه تمام دردها و آلام در تمایل و  
خواست زندگی باشد؛ پس در این صورت نمی توان واقعاً آنرا از بین  
برد مگر اینکه انسان و هر موجود دیگر آگاهانه و با عمل شخصی از زندگی  
چشم به پوشد. کوشش برای اربین بردن رنج بایاری کردن بدیگران  
یک اقدام و عمل بیهوده و بیجائی است. زیرا ریشه اصلی و علت آن باز  
هم باقی می ماند و نزودی باشکال دیگر ظاهر می گردد.

بعلت اصل انکار جهان ترحم معنی خود را از دست میدهد. اگر

نداشته .

بودا چهار درجه تأمل و تعکر تشخیص داده است. درمرحله چهارم انسان یقین حاصل می نماید که دیگر دوره بازگشت روح وی پایان یافته. وی قدم بعالم نیروانا می گذرد ؛ اگرچه فوراً هم حیات زمینی وی پایان نیافته باشد .

دراین حال تأمل وحلّسه برین وی بمرحله می رسد که می تواند بصور و اشکال زندگیهای گذشته خود - حتی بآنهائیکه درادوار فراموش شده حیات جهانی رخ داده - معرفت حاصل نماید. بودا ادعا میکرد که وی سعادت این را داشته که ا ر تمام گذشته خود آگاه گردد .

بودا معتقد بود که معنویت اخلاقی نه تنها برای شخصی که بآن رسیده اهمیت دارد ؛ بلکه مانند پرتوی است که ا روی می تابد و اطرافیان را تحت تأثیر قرار می دهد. وی خود بحد حارق العاده حائز آنچنان نیرو بود . این است رمز شخصیت ابقدر بزرگ و در عین حال ایهمه ساده و بی آلایش او .

می گوید لمعان بررگی و بیروی جوانمردی وی نه تنها اشخاص دیگر بلکه حیوانات را هم تحت تأثیر قرار میداد . پسر عموی او بنام دودانا<sup>۱</sup> که ا روی نهرب داشت روری فیل سرکشی را درسره او قرار داد. ولی فیل در مقابل وی آرام گروت و خرطوم خود را که برای وارد آوردن ضربت بهوا بلند کرده بود پائین آورد .

بودا بخشنین شخص در تاریخ جهان است که این قانون مسلم را بیان کرده که معنویت و علو اخلاقی به تنهایی و فی نفسه نیروئی است که برای پیروزی خیر و راستی در جهان دخیل و مؤثر است .

روی هر فردی بر توافکن سازیم و بدین نحو بر روی تمام جهان مهر و محبت  
وسیع و عمیق ، بی پایان و مبرا از هر گونه بغض و کینه را بر توافکن  
حواهمی ساخت .»

«راهب نیروی خیرخواهی خود را که در مغزو فکر او موج میزند  
متوجه یکی از بخشهای جهان ، بخش دوم ، سپس سوم و چهارم آن در  
سمت بالا ، یائیس ؛ تمام جهات ، تمام پهناوری آن بالاخره در تمام جهان  
می نماید .

وی نیروی خیرخواهی خود را که در مغز و فکر او موج میزند ؛  
آن نیروی وسیع ، بزرگ و یابان ناپذیر را در اطراف خود در تمام جهان  
گسترش می دهد .»

در آئین برهمنی و سامخیا اهمیت عمل و اخلاق فقط در این است  
که بارگشت بهتری را تأمین می نماید. در جانیسم نیز اهمیت آن در اینست  
که روح بوسیله آن طهارت نخستین خود را بازیابد. اما بعقیده بودا  
این است تازگی آن - برای بیل و دست یابی بتمرکزدهی حقیقی ، آمادگی  
اخلاقی ذهنی ضرورت دارد . برای درك پیشرفت انجام شده و تحمین  
راه بیسوده شده چه بهتر که یکی از وعظهای زیبا و عمیق بودا را خواند ؛  
و آن را بایکی از قسمت های اوپنی شاد مقایسه نمود .

پس بعقیده بودا تأمل و در خود فرو رفتن و تفکر مستلزم تمرینهای  
روحی و فکری اخلاقی است . فقط کسی میتواند از دنیا درگذرد و در  
خود فرو رود که دلی یاک و مزه و سرشار از گذشت و کرامت برای تمام  
جهان داشته باشد .

حالت خلسه و جذبه و تمرین های تمرکز در بودائیت نخستین  
نقش کمتر از آنچه در نزد برهمنان و پیروان حائیسیم و سامخیا انجام میدهد

بودا بانقل داستان شاهزاده دیگاوو<sup>۱</sup> بشاگردان خود که بعلت  
اختلاقی بدودسته تقیم شده بودند نشان مید هد که چگونه عدم عداوت بر  
عداوت غالب می شود . شاهی بام براماداتا<sup>۲</sup> کشورهمسایه خود را که  
شاهی بنام دیگیتی<sup>۳</sup> (درد دراز) داشت ؛ تصرف کرده بود . شاه مغلوب  
در لباس راهب سائل با همسر خود در پایتخت دشمن پنهان گردیده بود. زن  
دیگیتی در این شهر فرزندی بدنیا آورد ووی را دیگاوو (عمر درار) نامید.  
چندی بعدحائسی هویت حقیقی راهب سائل را بشاه خبر داد . براماداتا  
امربتوقیف واعدام او وزش داد . در راه اعدام دیگیتی بفرزند خود  
توصیه می نماید که عدم کیمه میتواند و باید بر کینه غالب آید . دیگاوو  
بدون اینکه خود را بشاساند وارد خدمت دیگیتی ومورد اعتماد او میشود.  
روریکه شاه بشکار رفته بود اوجزو ملارما و ی بود . طرحی ریخت که  
سها در جمگل در حضور او باشد . شاه حسته سر خود را روی رابوی وی  
گداشت وخواید . آوقت دیگاوو دید که ساعت انتقام فرا رسیده . سه  
بارشمسیر را بالای ساه حوابیده بالا برد وهرسه بار آن را پسائیں آورد .  
ریرا آخریں حرفهای پدرش بحاطروی آمده بود . درهمین حال شاه در  
حواب دید که کسی شمشیر بدست قصد حانوی را دارد. مضطرب ونگران از  
حواب برید . و دیگاوو راشمشیر بدست در مقابل خود دید وار ربان خود  
وی شمشیر که فرزند کیست . آنگاه دیگاوو اصفه کرد که سه بار قصد کشتن  
وی کرده وهرسه باروصیت پدرس را بخاطر آورده وار قصد خود مصروف  
شده است . شاه ار کرده گذشته خود نادم شد . بیای دیگاوو افتاد واز  
وی معذرت خواست وسلطنت را بوی تفویص کرد . بدین نحو دشمنی  
و کیمه پایان یافت. دیگاوو براریکه سلطنت نشست وحق بحق دار رسید.

بالاخره در نتیجه معنویت و علو اخلاقی است که کلام نیروی موثر و خلاقه پیدا می کند . نیکی با حرف یا سکوت بجا - بگفته بودا - که فقط ناشی از بی آلاشی محص باشد ؛ یکی از وظایف هـ راهب است .

« راهب حقیقت را میگوید ؛ او با حقیقت پیمان می بندد ؛ ثابت قدم ، درست قول و درست پیمان ، بدون چالپوسی و ریا کاری است . دشمن هر کلام افترا آمیز است . چیزی را که اینجا شنیده برای بهم زدن میان آن یکی با این یکی ، آنجا تکرار نمی نماید . چیزی را که اینجا شنیده بمنظور بهم زدن میان این با آن ، اینجا تکرار نمی کند . از هم گسیخته ها را بهم وصل می دهد ؛ ورسته های بهم متصل را محکم تر می سارد . توافق دیگران همیشه هدف اوست . وی بزبان نمی آورد مگر حرفهائی که توافق بوجود می آورد ؛ حرفهائی که توافق از آنها می حیزد . زبان نمی گشاید ؛ مگر بکلام مبرا و خالی از قصد و بیت مساحره و اختلاف ؛ خوشایند بگوشها ، صمیمی ، مؤدبانه حرفهائی که دیگران را شاد و خوشحال میسارد ؛ حرفهای ما نهنده نه ویران کننده . ایست حرفهائی که راهب بزبان می آورد .»

باید دشمنی و کینه دیگران و بدی آنان را به بحاطر بیل به کمال ؛ بلکه برای اینکه بدین طریق می توان جهان را تحت تأثیر قرار داد ؛ بخشید .

« باگذشت و لطف و شکیبائی - بودا میگوید - باید بر حشم غالب آمد . باید بر بدی با خوبی غالب آمد ؛ با حواسمردی و کرامت برخست غالب آمد ؛ با راستگوئی بر دروغ غالب آمد . با عدم کشمکش و دشمنی ، کشمکش و دشمنی بسر میرسد .» قدیس بول بیز چنین می گفت : «مگذار بدی بر تو غالب آید ؛ بلکه با خوبی آرا سرکوب کن .»

برادران من منظور از کردار پاک چیست ؟ خودداری از نابود و هلاک کردن يك موجود زنده ، خود داری ار اخذ چیزی که بشما داده نشده ، خود داری در فسق. اینست آنچه کردار پاک نامیده میشود . (منتخب از سخنرانی ساری پوتا<sup>۱</sup>، یکی از شاگردان مقرب بودادر باره راه هشت گانه ) .

چیزیکه مورد عیایت راهبان بودائی نیست عبارت از دلسوزی و همراهی و معاونت مثبت است . ریرا فعالیت مثبت مستلزم چیزی است که آن را دوست داشته و بآن تعلق پیدا کرده باشند ؛ و این بساوارستگی کامل از چیزهای خاکی مافات دارد. چقدر وحشت انگیز است این حرف بودا که می گوید : «لبریز از شادی و آراد از غم ، آنهایی هستند که چیزی عزیزی در جهان ندارند .» بیدری که فرزند خود را ارد ست داده بود ؛ بودا حرفی نداشته بگوید مگر : «چیزی را که دوست می دارید چیزی غیر از رنج و زجز برای شما بیار نمی آورد .»

چقدر سخت و حشن است تصویری که وی از ایده آل رهایی ترسیم می نماید : «کسی که در فکر دیگران نیست ، خویشانی ندارد ، مسلط بر خود است ، محکم پای بند حقیقت است ؛ کسی که بدی در وی حاموش شده ، هر گونه کیسه را دور انداخته ؛ این است آنکه من برهمن حقیقی می نامم .»

واضح است که بادر نظر گرفتن انکار جهان ، که بودا آن را اصل بالاتر از همه چیز می داند، نمی خواهد از پیروان و راهبان خود درخواست نماید که با عملی دست بزنند ؛ که رحم و شفقت حکم می نماید . اما در عمل و اخلاقی که برای مردمان عادی و غیر راهب تعیین می نماید ؛

بودا با قبول اینکه فکر و اندیشه اخلاقی - حواه تنها با بودن خود در قلب انسان و خواه با ظاهر خود با حرف - عامل و مؤثر در روی جهان است ؛ از فلسفه انکار جهان خارج میسود . ولی فعالیت نوع پرسانه و فدا کاری ، در خارج افق اومی ماید . با اصطلاح 'و می خواهد طرر تفکر و روحیه را تغییر بدهد نه شرایط حیات مادی و دنیوی را . اندیشه انحراف و خروج از اصل عدم فعالیت بخاطر او خطور نمی نماید ؛ اگر چه دستورهایی اخلاقی وی کم و بیش بمرز اصل فعالیت رسیده باشد .

بودا از خود سؤال نمی نماید آیا اخلاق واقعاً میتواند در محصوره اصل عدم فعالیت بماند ؛ یا اینکه بر عکس اجباراً باید اصل مزبور را کنار بگذارد . زیرا اصل انکار جهان در نظری اصلی بدیهی و غیر قابل بحث است . بودا موجه نیست که بر حم و دلسوری فریاد نعره اعتراضی است که از اعماق دل انسانی بر علیه همان روه - خود داری از عمل - بلند می شود .

و قتی که بودا کمالی را که باید هدف راه قرار گیرد ؛ با عبارات گیرنده زیر بیان می نماید : «وی دلسوز و رحیم ، لریز از بیکی و طالب خیر ، تمام موجودات رده» است ؛ دورار آن است که همراهی و دلسوری فعال و مؤثر را بوی توصیه نماید . وی فقط بطور ساده جستجوی آمادگی لازم به کمال و آرامش حقیقی در وی را و طیه او قرار می دهد .

بودا میگوید که برای رسیدن بآرادی و رهائی درونی باید در «راه شریف فضائل هشت گانه» گام نهاد : ایمان ، پاک خواست پاک ، گفتار پاک ، کردار پاک ، رفتار پاک ، هدف پاک ، ادراک و شناسائی پاک و تأمل پاک . ولی نباید در مورد کردار پاک دچار اشتباه شویم . منظور وی از آن فقط خود داری از کردار زشت و بد است .



«بگذارید این را نیز بگویم که حیات و کردار يك پدر خانواده چگونه باید باشد . این چنین شخص که رن و فرزند دارد نمی تواند کاملاً راقاعده رندگی راهبان پیروی نماید . وی هیچوقت نباید موجود زنده را بکشد ، هیچوقت چیزی را که باو نداده اند بگیرد . باید دروغ نگوید ؛ هیچ مشروب سکر آوری بلب نزند ؛ باید از فسق و بی عفتی برکنار بماند ؛ باید از والدین خود مراقبت نماید ؛ و حرفه و شغل شرافتمندانه و مجازی پیش گیرد .»

بودا هم چنین به غیر راهبان دستور می دهد که جوانمرد و پارسا باشد ؛ رفتار ایراد ناپذیر ، ادب ، تواضع ، شکیبائی ملائمت و پشتکار و استقامت برای یاد گرفتن طریق نجات ، و نیکوکاری نسبت به متراضان و برهمان داشته باشد .

دروارمین و قوانینی که به امر آسوکا<sup>۱</sup> پادشاه بزرگ بودائی (قرن سوم ق.م.) روی ستونهای سنگی کده شده ؛ به غیر روحانیان دستور داده می شود که علاوه بر مراعات اصل (آهیمسا) عدم خشونت و ایذاء رفتار خیر خواهانه نسبت به خدمت کاران و برده ها داشته ؛ اشخاص محترم را گرامی شمایند و در باره گوشه گیران و برهمنان کرامت و جوانمردی نشان دهند .

کتاب داماپادا<sup>۲</sup> (صراط باریک حقیقت) که شرح اخلاق آئین بودا و جزء سوتاپیتاکا<sup>۳</sup> یعنی زنبیل دوم از متون مقدس باستانی میباشد ؛ شامل مطالب و مقوله هائی است که به بودا نسبت داده شده . در این نوشته ها هیچ دستور العملی مربوط به غیر روحانیان وجود ندارد .

باید این نکته را یاد آور شویم که بودا شناختن بیاری بیچارگان

1- Acoka

2- Dhammapada

3- Sutta Pitaka

بالاخره باید تصمیم بگیرد که آیا عمل را برای آنان وظیفه و تکلیف قرار خواهد داد یا نه . در صورتیکه بودا بآنها اجازه می‌دهد که زندگی عملی و مثبت را ادامه دهند - چیزیکه اصولاً با نظریه درد و رهایی سازش ناپذیر است - بایستی رفتار مثبت مبتنی بر ترحم و شفقت را نیز بآنها توصیه نماید . ولی این چنین توصیه و دستورهای گران و امتیازی است که وی نمی‌خواهد به پرداخت آن در برابر اثبات جهان تن در دهد .

اخلاق در نظر بودا چنان گسترش و دامنه پیدا کرده که هدف خود را در خود بدست آورده . ولی وی نمی‌خواهد آنرا به بیند و بشناسد . او اخلاق را در خدمت بینش خاص خود - نجات و سعادت که ریشه آن روی انکار جهان روئیده - قرار می‌دهد .

سازش دادن اخلاق و اعراض از جهان ناقص گوئی و صورت ناپذیر است . اخلاق متضمن اثبات و پذیرفتن جهان است و اگر مربوط با انکار جهان قرار گیرد مجبور است که در حدود خودداری ار عمل محصور و بالنتیجه ناقص بماند .

پس راه دیگری وجود ندارد : اخلاق بودا مربوط به غیر رهبانان نیز تابع اصل عدم فعالیت می‌ماند . البته می‌تواند بعضی الزامات اخلاق و عمل را ارضاء نماید ، ولی هیچوقت نمی‌تواند فعالیت اخلاقی را اصل قرار بدهد و آن را دستور کلی بشناسد همانطوریکه ترحم و شفقت الزام می‌نماید .

بودا نادراً از اخلاق و رفتار غیر راهبان سخن به میان می‌آورد ؛ و معمولاً در اکثر وعظهای خود راهبان را طرف دستور خود قرار می‌دهد .

خلاصه یکی از وعظهای بودا درباره رفتار غیر روحانیان :

نظریه اثبات جهان پیدا می کند . در تعالیم مسیح اخلاق اصلاح و تزکیه نفسانی و درونی مستلزم شفقت و ترحم فعال است . ولی بودا تا این حد پیش نمی رود و دعوت بعمل نمی کند .

بعلاوه این نکته نیز قابل توجه است که انکار جهان در آئین مسیح غیر از انکار جهان آئین بودا است . در آئین مسیح مسئله مزبور یعنی انکار جهان مبتنی بر تفکیک دو جهان مادی و غیر مادی نیست . وی جهان طبیعی را که جهان پر از شر و فساد است طرد نموده و در انتظار تغییر ماهیت و تبدیل آن بیک جهان فوق الطبیعه کامل به سر می برد . پس انکار جهان وی ناشی از یک ایده آل اخلاقی است .

از این اختلاف اساسی در مورد انکار جهان که بآن اشاره کردیم معلوم می شود که باید عقیده بعضی ها را که می خواهند آئین بودا را یکی از عوامل مؤثر در مذهب مسیح بشمارند کنار گذارد . اگر هم فرض نمائیم چیز یکه دورار عقل است - که مسیح از اندیشه و آئین بودا اطلاع داشته است . البته پیروان ساده و غیر روحانی بودا حق دارند که بکار بستن ترحم و شفقت فعال را ؛ آنطوریکه عواطف و احساسات طبیعی آنان حکم می دهد بحساب احکام اخلاق معلم خود بگذارند ؛ بدون اینکه توحه داشته باشند که آیا این رویه با دستور و اصل خود داری از عمل مطابقت مینماید یا نه ؟ حفر چاههای آب و برپاساختن پناهگاهها برای مسافرین همیشه از جمله اعمال نیک شمرده شده و بویژه در میان آنان اهمیت شایانی داشته است . در احکام و فرامین آسو کاشفقت فعال آهسته آهسته نقشی ایفاء مینماید . در بعضی از موارد خود بودا تحت تأثیر شفقت قرار گرفته و مطابق آن عمل می نماید . شبی که از خوابگاه راهبان بازدید می کرد ؛ یکی از آنها که بیماری دیزانتری داشت سخت ناراحت بنظر می آمد . گویا بودا

را وظیفه قرار نمی دهد هنگامیکه از خیر خواهی و نیکی حرف میزند، منظور وی در باره راهبان است . مخصوصاً در این باره زیاد تأکید می نماید و از پاداش این چنین اعمال قابل نحسین بحث می کند.

بودا برای حق شناسی ارش بزرگی قائل است . در یکی از سخن رانیهای خود چنین می گوید : «خلاصه تمام آنچه مرد موزی را تشکیل می دهد ؛ بمک ناشناسی است . خلاصه تمام آنچه مرد نیک را تشکیل می دهد حق شناسی است .»

در موضوع حق شناسی در باره والدین چنین می گوید : «اگر پدر خود را روی يك دوش و مادر خود را روی دوس دیگر خود بگیرند ، و مدت صد سال تمام بگردانند باز تمام دین خود را بست بآنان نخواهند پرداخت ؛ و تمام نیکی های لازم را انجام نخواهند داد . ولی اگر آنها را از موزی گری به تقوای کامل بیاورند . اگر ارحت به جوامردی کامل بیاورند ؛ اگر آنها را از جهالت به معرفت رهمون شوند ؛ آذوقت است که حق شناسی را بطرز حقیقی نشان داده و تمام بیکی های لازم را انجام داده 'ند و شاید هم بیشتر .»

بودا انسان دوستی مثبت و فعال را توصیه نمی نماید ؛ و درست همین نکته است که اخلاق<sup>۱</sup> وی را از اخلاق مسیح متمایز می سارد . اما جهت جامعه آنها در این است اولاً تعالیم هر دو آنها که تحت تأثیر انکار جهان قرار گرفته ؛ اصولاً يك اخلاق بکمال رساندن و تزکیه درونی و نفسانی است . به علاوه هر دو آئین مربوط بر سرسلطه اصل ترحم و شفقت است . از این رو هر دو متضمن یکنوع گرایش به سوی عمل است . عملی که بوسیله آن خود را بنمایاند . و در نتیجه يك نوع ارتباط و تشابهی با

قتل و شرارت چیز دیگری حکمرانی نمی نماید.» بودا در تمثیلی چنین می گوید: اگر یوگی را بایک مفذ در دریائی بیابندازند؛ و در این دریا لاک پشت کوری که در هر صد سال فقط یکبار بروی آب می آید وجود داشت بیشتر احتمال دارد که آن لاک پشت گردن خود را دریوگ فرو ببرد؛ تا اینکه دیوانه ای که یکبار در صورت حیوانی باز آمده باشد؛ بار دیگر در قالب انسانی هستی پیدا نماید.

بدین نحو بودا که داعی ترحم و شفقت است قبول می نماید که شخص باقطع امید از نجات و راستگاری تمام موجودات؛ پیش از هر چیز در پی سعادت و نجات خود باشد. این است یکی از نقاط ضعف آئین او. ما اروپائیان هم مانند بعضی از هندیان معاصر واقعاً در حیرت میمانیم وقتی که می بینیم آئین داعی و مبشر بزرگ نا این حد تحت تأثیر اصل عدم فعالیت که خود باشی را انکار جهان است واقع شده. این امر چندان نا تصویر فوق انسانی که از او در ادها پدید آمده تطبیق نمی نماید. شخصیت حقیقی تاریخی وی ما را در شگفتی می گذارد و نظریه اخلاقی وی ما را دچار یأس و حرمان می سارد و انتظارات ما را بر نمی آورد.

در مورد مسیح هم برای ما مشکل است در روشنائی و و صوح تاریخی معلوم بداریم و قبول نمائیم که ادیسه و آئین اخلاقی وی مطلقاً معتقد بپایان نزدیک جهان بوده باشد. ولی در هر دو مورد شواهد و مدارك واضح و مطمئن تر از آنند که بتوانیم واقعیات تاریخی را در نظر بگیریم. اهمیت و ارزش بودا در این است که او خواسته انکار جهان را معنوی تر نموده و بآن جنبه اخلاقی بدهد. وی اربین لحاظ که مردم را دعوت می نماید باینکه عدم تعلق نفسانی و درونی را مهم تر از بی علاقه گی خارجی نسبت به جهان بشمارند؛ آنرا فکری تر و معنوی تر می سارد. در عین حال

باهمراهی شاگرد خود آناندا لباسهای وی را می‌شوید . بعد راهبان را دور خود جمع کرده بآنها راه و رسم همکاری و بداد یکدیگر رسیدن را توصیه می‌نماید . ولی بودا این همراهی و مساعدت متقابل را مبتنی بر یک اصل کلی شفقت فعال و تعاون نمی‌کند . بلکه باین علت توجیه می‌نماید که چون راهبان تنها هستند ؛ و پدر و مادرشان پهلوی آنها نیست ؛ پس باید راهبان دیگر جای پدر و مادر آنها را بگیرند .

در شخصیت مبیع انسانی بودا اخلاق چیز بقدری نیرومند و جاندار است که نمی‌تواند خود را تسلیم و تابع اصل خود داری از عمل نماید . ولی علیه آنهم برنخاسته . باوجود این مواردی پیش می‌آید که از آن تجاوز می‌کند ؛ همانند آب رودی که اینجا و آنجا از بستر خود بیرون می‌ریزد .

در مورد مسئله نجاح و سعادت نهائی بودا توصیه‌هایی نمیدهد . اگر می‌خواست تمام نتایج نزدیک و دور آئین خود را در نظر بگیرد و با اصول خود هماهنگ بماند . باید این امید را در دلها روشن نگه‌میداشت که بالاخره تمام موجودات به نیروانا خواهند رسید و هستی دردناک مادی و جهانی برای همه پایان خواهد یافت . ولی کاملاً متوجه بوده که تصور این چنین آرامش جهانی و کلی (نیروانا) چقدر مشکل است . زیرا بر حسب آئین رجعت و انتقال روح هیچ مخلوقی بآرامش و نجاح نهائی نمیتواند برسد مگر اینکه یکبار از حیات انسانی گذشته باشد ؛ حیاتی که فقط در آن میتوان بمعرفت حقیقی که لازمه راستگاری است رسید .

در نظر بودا هر انسانی که در نتیجه اعمال ناشایست و خطاهای خود یکبار در قالب غیر انسانی باز آمده باشد دیگر ممکن نیست که بعداً در قالب انسانی باز آید . « زیرا در صور و قالب های پست حیات غیر از

انکار جهان و مسیح هم آن را در اعتقاد نزدیکی پایان جهان که خاص مذهب جهود است داخل می نماید .

بودا تصور می نماید که می تواند اخلاق و انکار جهان را با هم تلفیق نماید . ولی در حقیقت اخلاق او را نا آگاهانه بانحراف از اصل نظریه خود (انکار جهان) می کشاند . اگر چه اخلاق<sup>۱</sup> بودا که عبارت از اصلاح و تزکیه درونی است میگوید مطلقاً در حدود انکار جهان بماند و از آن تجاوز ننماید ، با وجود این طرز فکر و روحیه دیگری در آن رسوخ می کند . شاید چنین بنظر بیاید که قطع علاقه درونی و عدم تعلق بجهان آن چنانکه اخلاق توصیه می نماید شبیه همان چیزی باشد که از انکار جهان حاصل می شود . در صورتیکه این دو کاملاً با همدیگر اختلاف دارند . عدم تعلق نفسانی و درونی بجهان ناشی از احتیاج تزکیه و تزویه و تعالی اخلاقی است .

در صورتیکه بی نیاری از جهان و عدم تعلق خاطر بآن آنطوریکه انکار جهان الزام و ایجاب می نماید علت وجودیش در خودش هست و علت و منشأ دیگری نمی خواهد .

چقدر خوب و درست فکرمی کردند برهمنان ادوار اولیه همگامی که می گفتند انکار جهان چیز دیگری است و اخلاق چیز دیگری . در نظر آنها اخلاق لزوماً در قلمرو اثبات جهان است .

تزکیه و تزویه درونی لزوماً شرطش انکار جهان نیست ؛ بلکه می تواند با اثبات آن سازگار در آید . عدم تعلق و دل بر کندن عمیق از جهان اینست که شخص خود را در خدمت مردم بگذارد و واقعاً حائز شخصیت اخلاقی گردد .

می‌خواهد که عدم تعلق بجهان بایک حالت ذهنی مطلقاً اخلاقی نشان داده شود .

چون اندیشه او تحت تأثیر اصل انکار جهان بوده و از آن سیراب میشود پس اعمال جوانمردانه مورد توجه قرار نمی‌گیرد . از این رو او باید رفتار و اخلاق ظاهری را کنار بگذارد و بدعوت بآرامش و صلح طلبی و پاک کردن دل و ضمیر از هر گونه بدخواهی یعنی باخلاق باطنی و نفسانی اکتفا نماید . نتیجه بودا یکی از برگزین نبوغهای اخلاقی است که جهان بخود دیده .

باید دید انکار جهان بچه نحوی و ارچه طریق در آئین بودا جنبه اخلاقی بخود می‌گیرد؛ آیا دامنه انکار جهان واقعاً گسترش یافته و مبدل باخلاق میشود؟ ایی چنین امر ممکن نیست .

انکار جهان چیزی غیر خود که عبارت از عدم وابستگی و بیقیدی در قبال جهان است؛ نمی‌تواند بشود؛ و بهیچ وجه اخلاقی<sup>۱</sup> نمی‌تواند از آن بوجود بیاید . اخلاق مستلزم اینست که نسبت بسر نوشت دیگران تعلق داشته باشیم نه بیقیدویی علاقه .

نتیجه این رعیت و علاقه هر قدر هم که جزئی بوده باشد این است که اررشی باصلاح شرایط زندگی موجودات دیگر قائل شویم . ماهیت و ذات علم اخلاق<sup>۱</sup> ایجاب می‌نماید که جهان و زندگی را بپذیریم تا در پی اصلاح آن بر آئیم .

هر آئینی که اساس و پایه آن بر انکار جهان استوار باشد نمی‌تواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد مگر اینکه خود را با اصول و اندیشه‌های خاص اخلاق هماهنگ سازد . بهمین نحو است که بودا اخلاق را در بینش‌های



اندیشه انکاری را بیرون براند . بدون در نظر داشتن تأثیر و نفوذ آئین بودا تحول هندوئیسم در جریان اعصار بعدی مبهم می ماند . این نکته را نیز باید یاد آور شد که در نتیجه وسایه الهام و تلقینات اخلاق بودا است که هندوئیسم توانست با خود آئین بودا بمبارزه برخیزد و اقلاً در هند بر آن غالب آید .

پس از تردیدها و تأمل های زیاد بالاخره هندجنبه های انکاری آئین بودارا کنار گذاشت . ولی اصول اخلاقی وی را بگه داشت و گسترش داد .

شفقتی که بودا تبلیغ میساید مستلزم يك تمايل و رغبت چنان شدیدی بشرایط زندگی موجودات در این زمین ؛ و متضمن چنان محرك های نیرومند بعمل و اقدام است که بودا آن را قابل سازش با اصل عدم فعالیت تصور نموده است .

اخلاق متحد پنهانی اصل اثبات جهان است و بودا با داخل کردن آن در محوطه استحکم اصل عدم فعالیت دشمن خطرناکی را بحود راه داده است .

بودا با ادامه رویه پیروان جائینیزم چیزی بهمد داده که تازگی داشته ؛ یعنی اخلاقی<sup>۱</sup> مبتنی بر فکر و اندیشه . در صورتیکه تا آن روز چیزی جز از اخلاق مبتنی بر دستورهای سنتی نداشته است . برای اینکه اخلاق بتواند برشد و کمال خود برسد باید فکر و اندیشه بر آن سلطه یابد و درپی این برآید که مبدا اصلی آن یعنی مداء و اصلی که متضمن و مبدا تمام تکالیف و تمام فضائل است چیست ؟ بودا با قبول اینکه اصل مزبور عبارت از مهر و شفقت جوانمردانه و کوریمانه است ؛ با اخلاق هندی روح تازه ای می دهد .

بودا بزرهای اخلاق خود را در مزرعه انکار جهان می باشد ؛ ولی جریان باد آنها را بمزرعه نزدیک یعنی اثبات و پذیرش جهان می برد . در ذهن و فکر توده های مردم که تحت تأثیر اصل انکار جهان قرار نگرفته بود ؛ اندیشه های اخلاقی او ، در جریان قرون بعدی نتایج و ثمرات فراوان ببار آورد .

پس اندیشه و اصول اخلاقی بودا به جنبه اثباتی جهان که در ذهن مردم هند باقی مانده بود ؛ چنان اسلحه برنده ای آماده کرد که توانست

---

1- éthique

نیز بعد از او خواهند آمد .

بر حسب بودیسم بعدی تمام این بوداها تجلیات بودای نخستین، موحود آسمانی قائم بذات (آدی بودا)<sup>۱</sup> است که جهان از پرتو او پدید میآید . بن بوداهای جاویدان که مستقیماً از بودای جهانی منبعت میشوند، بودا آمی تابها<sup>۲</sup> (بودای نور بامتناهی) پاسدار و حامی و حاکم مطلق دنیای حاضر ؛ مقام خاص و رفیعی دارد . مقرر آسمانی او بهشت است که سوخواواتی<sup>۳</sup> نامیده میشود . گویا بودا هم برابر اخبار نثو بودیسم یک موجود آسمانی است که در کالبد انسانی آمده تا بجهانیان طریق نجات و سعادت را نشان بدهد. در بعضی نوشته‌ها و متون ، او هم به همان نام‌های بودای جهانی نامیده شده و در حکم «پدر دنیا که از خود دنیا آمده» نشان داده شده است . با وجود این نظریه دوره‌های بعدی در مورد بودا وحدت و هماهنگی ندارند و تناقضات و ابهاماتی متعدد در آن دیده میشود .

از این بعد بودیسم شریعت و مذهب می‌شود ؛ و فقط قناعت باین نمی‌نماید که تجلیل بوداها را الزام آور بداند ؛ بلکه ستایش خدایان را بطور کلی تجلیل می‌کند ؛ ستایشی که گویا بودا برای آن هیچ‌گونه ارزش و اهمیتی قائل نشده بود .

هنگامیکه بودیسم مذهب عامه و توده گردید ؛ از آئین و طریقت بودای تاریخی که معتقد بود رهائی از گردونه و سلسله بازگشت‌ها به دست نمی‌آید مگر در نتیجه پیش گرفتن حیات صومعه نشینی و اعراض از جهان ، محرف گردید . اکنون تأکید مینمود بدون

1- Adibouddha

2- Bouddha Amitabha

3- Sukha-Vati

## ۷- سر نوشت بعدی آئین بودا - بودیسم درهند

گفته‌اند که بودا به آناندا<sup>۱</sup> پیش بینی کرده بود حقیقتی که وی بجهانیان عرضه داشته بیشتر از پنج قرن پا برجا نخواهد ماند ؛ و کشف و اشراق تازه‌ای درمورد نجات و راستگاری پدید خواهد آمد .  
این پیش‌گوئی به حقیقت نپیوسته . یانصدسال پس از مرگ بودا درحوالی تاریخ ما . آئین وی در اوج خود بود . درست است که در ایندوره کاملاً آن چیزی که وی تبلیغ کرده بود نبود .  
در بودیسم بعدی این نظریه پدیدآمده که حقیقت درباره نجات و سعادت در هر زمان بوسیله بوداهائی بجهانیان اعلام گردیده‌است .  
گوئیم بودا از نسل ساکیاها<sup>۲</sup> هم یکی از آن بوداها است . در هر دوره جهانی ( بودیسم بعدی مفهوم ادوار مختلف جهانی را از سامخیا بعاریت گرفته ) و در هر منطقه آن ( نه تنها در کره زمین ) گاه بگاه بوداها ظهور می‌کنند . گوئیم بودا آخرین آنهادر روی زمین نبوده ؛ دیگران

1- Ananda

2- Cakyas

دارد اعتراض خواهد نمود .

پیروان این طریقت که صداقت و حقیقت را مورد اهتمام خاص قرار داده اند نمی خواهند سنت هارا تحریف نمایند و نظریه خویش را به بودا نسبت دهند. آنها قبول دارند که بوداپیش از هر چیز مردم را به رهایی ارگردونه بازگشت هادعوت نموده و خود از رسیدن خود بعالم نیروانا حرف زده است . ولی این چنین دعوت برهائی و نجاح شخصی ازین لحاظ است که بودا به ضعف و نقص افکار و اذهان مردمان عصر خود آگاه بود؛ می دانست که آنها استعداد درک و فهم حقایق عالی تر یعنی دل برکندن از نیروانا ندارند . این است که باید (بعقیده پیروان ماهایانا) حقیقت و ماهیت شفقت وی را بالاتر از آئین مضبوط تاریخی که تعلیم داده است قرار داد .

بعقیده پیروان این طریقت بودا ابداً وارد نیروانا نشده؛ بلکه در مناطق آسمانی زندگی می نماید و از آنجا ناطرو مؤثر در پیشرفت معرفت جهانیان در تشخیص راه سعادت است . « اوست که باران رحمت ادیان را نارل میگرداند و صدای شیپور آنها را طنین انداز می سازد » .

طریقت مزبور در شمال شرقی هند مسلماً در سده های نخستین تاریخ مسیح باوج ترقی خود می رسد. نوشته های مقدس طریقت مزبور برخلاف متون بودیسم ابتدائی که بزبان پالی<sup>۱</sup> بوده بزبان سانسکریت است . از آنجائیکه بودیسم ماهایانائی<sup>۲</sup> در تبت و چین گسترش یافته و در آنجاها دوام یافته : در حالیکه در جریان تاریخ از خود هند رخت بر بسته است ؛ از اینرو عده زیادی از متون مهم آن که اصل سانسکریتی آنها از میان رفته ولی ترجمه تبتی و چینی آنها باقی مانده است بدست مارسیده.

اینکه نیازی بترك زندگى عادى باشد ؛ با مهر ورزیدن و گرامى داشتن بودا و ایمان و امید داشتن برحمت وى مى توان بنجاح وسعادت رسید . این طریقت جدید که دسترسى بطریق سعادت را آسان تر میسازد طریقت ماهايانا<sup>۱</sup> «ناقل بزرگ» نامیده میشود . اما طریقت نخستین که به بودای تاریخی نسبت داده مى شود بهام هینایانا<sup>۲</sup> «ناقل کوچك» موسوم شده . منظور از ناقل یا وسیله حرکت قایقى است که با آن مى توان از جریان بى پایان بازگشت ها و آلام گذشت و بساحل نیروانا رسید .

بودیسم ماهايانا<sup>۳</sup> از يك لحاظ دیگر نیز از آئین بودای تاریخی منحرف میشود . يعنى ازین لحاظ که هدف اصلی و عمده و غائی رارهائى از گردونه بازگشت ها نمى داند . اندیشه واصل شفقت در طریقت جدید بقدرى حائز اهمیت گردیده که دیگر بنظر نمى آید که بودا فقط بسعادت فردى و شخصى بدون سعادت تمام موجودات دیگر توجه کرده باشد . از این رو هدف انسان را در این قرار مى دهد که باید پس از نیل و درك سعادت و رهاى شخصى از ورود به نیروانا دل برکند و بسیارگشت وزنده شدن مجددتن در دهد تا در رهاى و آزادى دیگران نیز سهمى داشته باشد . راهبان و قدیسینی که در طلب ادامه این چنین بازگشت ها باشند بمقام «بودیسا-توا»<sup>۴</sup> يعنى نامزد شدن بمقام «بودائى» مى رسند .

پیشروان طریقت ماهايانا کاملاً متوجه این نکته هستند که اندیشه شفقت و عمل کردن بآن اگر مورد قبول واقع شود، دیگر نمى توان آن را در حدود معین محصور کرد ؛ بلکه تدریجاً تمام فضای فکرى را تسخیر خواهد کرد ؛ و بویژه علیه سعادت شخصى که کمى رنگ خود خواهمی

1- Mahayana

2- Hinayana

3 - Mahayana

4 - Budlisattvas

نیز بعد از او خواهند آمد .

بر حسب بودیسم بعدی تمام این بوداها تجلیات بودای نخستین . موجود آسمانی قائم بذات (آدی بودا)<sup>۱</sup> است که جهان از پرتو او پدید می آید . بین بودایای جاویدان که مستقیماً از بودای جهانی مبعث میشوند ، بودا آمی تابها<sup>۲</sup> (بودای نور نامتناهی) پاسدار و حامی و حاکم مطلق دنیای حاضر ؛ مقام خاص و رفیعی دارد . مقرر آسمانی او بهشت است که سوخواواتی<sup>۳</sup> نامیده میشود . گویا ما بودا هم بنابر اخبار نئو بودیسم يك موجود آسمانی است که در کالبد انسانی آمده تا بجهانیان طریق نجات و سعادت را نشان بدهد . در بعضی نوشته ها و متون ، او هم به همان نام های بودای جهانی نامیده شده و در حکم «پدر دنیا که از خود بدنیا آمده» نشان داده شده است . با وجود این نظریه دوره های بعدی در مورد بودا وحدت و هماهنگی ندارند و تناقضات و ابهاماتی متعدد در آن دیده میشود .

از این بعد بودیسم شریعت و مذهب می شود ؛ و فقط قناعت باین نمی نماید که تجلیل بوداها را الزام آور بداند ؛ بلکه ستایش خدایان را بطور کلی تجلیل می کند ؛ ستایشی که گویا ما بودا برای آن هیچ گونه ارزش و اهمیتی قائل نشده بود .

هنگامیکه بودیسم مذهب عامه و توده گردید ؛ از آئین و طریقت بودای تاریخی که معتقد بود رهایی از گردونه و سلسله بازگشت ها به دست نمی آید مگر در نتیجه پیش گرفتن حیات صومعه انشیمی و اعراض از جهان ، منحرف گردید . اکنون تأکید میمورد بدون

1- Adibouddha

2- Bouddha Amitabha

3- Sukha-Vati

## ۷- سر نوشت بعدی آئین بودا - بودیسم در هند

گفته‌اند که بودا به آناندا<sup>۱</sup> پیش‌بسی کرده بود حقیقتی که وی بجهانیان عرضه داشته بیشتر از پنج قرن پا برجا نخواهد ماند؛ و کشف و اشراق تازه‌ای در مورد نجات و راستگاری پدید خواهد آمد.

این پیش‌گوئی به حقیقت نیوسته. یانصدسال پس از مرگ بودا در حوالی تاریخ ما. آئین وی در اوج خود بود. درست است که در ایندوره کاملاً آن چیزی که وی تبلیغ کرده بود نبود.

در بودیسم بعدی این نظریه پدید آمده که حقیقت در باره نجات و سعادت در هر زمان بوسیله بوداهائی بجهانیان اعلام گردیده است. گوتاما بودا از نسل ساکیاها<sup>۲</sup> هم یکی از آن بوداها است. در هر دوره جهانی (بودیسم بعدی مفهوم ادوار مختلف جهانی را از سامخیا بعاریت گرفته) و در هر منطقه آن (نه تنها در کره زمین) گاه بگاه بوداها ظهور می‌کنند. گوتاما بودا آخرین آنها در روی زمین نبوده؛ دیگران

1- Ananda      2- Cakyas



دارد اعتراض خواهد نمود .

پیروان این طریقت که صداقت و حقیقت را مورد اهتمام خاص قرار داده اند نمی خواهند سنت ها را تحریف نمایند و نظریه خویش را به بودن نسبت دهند. آنها قبول دارند که بوداپیش از هر چیز مردم را به رهایی از گردونه بازگشت هادعوت نموده و خود از رسیدن خود به عالم نیروانا حرف زده است . ولی این چنین دعوت برهائی و نجاح شخصی ازین لحاظ است که بودا به ضعف و نقص افکار و اذهان مردمان عصر خود آگاه بود؛ می دانست که آنها استعداد درک و فهم حقایق عالی تری یعنی دل بر کنند از نیروانا ندارند . این است که باید (بعقیده پیروان ماهایانا) حقیقت و ماهیت شفقت وی را بالاتر از آئین مصبوط تاریخی که تعلیم داده است قرار داد .

بعقیده پیروان این طریقت بودا ابدا وارد نیروانا نشده؛ بلکه در مناطق آسمانی زندگی می نماید و از آنجا ناطرو مؤثر در پیشرفت معرفت جهانیان در تشحیص راه سعادت است . « اوست که باران رحمت ادیان را بارل میگرداند و صدای شیپور آنها را طنین انداز می سازد » .

طریقت مزبور در شمال شرقی هند مسلماً در سده های نخستین تاریخ مسیح باوج ترقی خود می رسد. نوشته های مقدس طریقت مزبور برخلاف متون بودیسم ابتدائی که بزبان پالی<sup>۱</sup> بوده بزبان سانسکریت است . از آنجائیکه بودیسم ماهایانائی<sup>۲</sup> در تبت و چین گسترش یافته و در آنجاها دوام یافته : در حالیکه در جریان تاریخ از خود هند رخت بر بسته است ؛ از اینرو عده زیادی از متون مهم آن که اصل سانسکریتی آنها از میان رفته ولی ترجمه تبتی و چینی آنها باقی مانده است بدست مارسیده.

اینکه نیازی بترك زندگى عادى باشد ؛ با مهر ورزیدن و گرامى داشتن بودا و ایمان و امید داشتن بر حمت وی مى توان بنجاح و سعادت رسید . این طریقت جدید که دسترسى بطریق سعادت را آسان تر میسازد طریقت ماهايانا<sup>۱</sup> «ناقل بزرگ» نامیده میشود . اما طریقت نخستین که به بودای تاریخی نسبت داده مى شود بنام هیايانا<sup>۲</sup> «ناقل کوچك» موسوم شده . منظور از ناقل یا وسیله حرکت قایقى است که با آن مى توان از جریان بى پایان بازگشت ها و آلام گذشت و بساحل نیروانا رسید .

بودیسم ماهايانا<sup>۳</sup> از يك لحاظ دیگر نیز از آئین بودای تاریخی منحرف میشود . يعنى ازین لحاظ که هدف اصلی و عمده و غائی رارهائى از گردونه بازگشت ها نمى داند . اندیشه واصل شفقت در طریقت جدید بقدرى حائز اهمیت گردیده که دیگر بنظر نمى آید که بودا فقط بسعادت فردى و شخصى بدون سعادت تمام موجودات دیگر توجه کرده باشد . از این رو هدف انسان را در این قرار مى دهد که باید پس از نیل و درك سعادت و رهائى شخصى از ورود به نیروانا دل برکند و بیازگشت وزیده شدن مجدد تن در دهد تا در رهائى و آزادى دیگران نیز سهمى داشته باشد . راهبان و قدیسینی که در طلب ادامه این چنین بازگشت ها باشند بمقام «بودیسا-توا»<sup>۴</sup> يعنى نامزد شدن بمقام «بودائى» مى رسند .

پیشروان طریقت ماهايانا کاملاً متوجه این نکته هستند که اندیشه شفقت و عمل کردن بآن اگر مورد قبول واقع شود، دیگر نمى توان آن را در حدود معین محصور کرد ؛ بلکه تدریجاً تمام فضای فکرى را تسخیر خواهد کرد ؛ و بویژه علیه سعادت شخصى که کمى رنگ خود خواهمی

1- Mahayana

2- Hinayana

3 - Mahayana

4 - Budlisattvas

بیسی مقام والائی میگیرد. ولی این ترحم و شفقت نه می تواند کاملاً بسط و توسعه یابد و نه تمام نتایج طبیعی خود را ببار بیاورد. زیرا طریقت ماهایانا هم مانند بودیسم نخستین محصور در انکار جهان و مجبور است مانند آن باصل خود داری از عمل مقید بماند. بالاخره مانند آن مردم را عملاً بیاری در باره آنهائیکه رنج می برند تحریر نمی نماید و مانند آن نمی تواند قبول کند مگر این را که تنها عمل مؤثر شفقت بسط این حقیقت عالی میباشد که نجات و سعادت در امحاء تمایل و خواست زندگی است.

طریقت مزبور البته در پی سعادت تمام موجودات است؛ ولی نمی تواند توضیح دهد که نجات و سعادت مزبور چگونه صورت پذیر خواهد بود. و شفقتی که توصیه می نماید مانند شفقت خود بودا دست بسته و کاملاً نظری است متها بحد کمال بسط یافته است.

پیرو این طریقت واسطه تمام موجودات می شود و می خواهد که آنها از هیچ چیز محروم نباشد. از هر گونه رنج و بیماری در امان باشد؛ بی یار و بی یاور نماند؛ و مورد توهین واقع نشود. زندگی سعادت مند و مبری از هر هوس و وسوسه شیطانی و گناه داشته باشند. از زندگیهای پست بزنگیهای عالی بگذرند تا بتوانند بجای و رهائی ابدی برسند. در کتب و نوشته های این طریقت نیایشها و ادعیه طولانی در این باب دیده میشود. چون زبان جزو موجودات پست بشمار میروند از این رو در باره آنها دعا و درخواست میشود که در کالبد نرینه برگردند. در این ادعیه حتی آنهائیکه در اضطراب و نگرانی یا در عذاب دوزخ بسر می برند فراموش نشده اند. «شفقت بزرگ» نه تنها در فکر تمام موجودات زمین بلکه تمام موجوداتی است که در تمام عوالم زندگی می کنند.

جملات زیر از نوشته های طریقت ماهایانائی استخراج گردیده:.

مشهورترین و مهمترین آثار طریقت ماساهیانی تألیفی است بنام سادارما<sup>۱</sup> - پونداریکا (نهال قانون نیک) . در این اثر گوتاما بودا بعنوان موجود آسمانی که در قله کوهی در فرق هزاران خدایان ، بوداها و بودیساتواها زندگی می نماید؛ مورد ستایش قرار گرفته. این اثر تقریباً دو قرن پس از مسیح باید نگارش یافته باشد: و در تاریخ ۲۲۳ و سپس بار دیگر در ۲۸۶ به چینی ترجمه گردیده است .

لالیستا و لیستارا<sup>۲</sup> «حکایت مشروح بازی» بصورت داستان تجلی بودای آسمانی را در خانواده ساکیاس و فعالیت زمینی وی را نقل می نماید . قدیم ترین قسمت های این اثر بدون شك پیش از تاریخ مسیح نگارش یافته است .

اثر دیگر بنام سوخواواتی و ییوها<sup>۳</sup> ( شرح کشور مقدس ) از بودا آمی تابها<sup>۴</sup> و بهشت سوخواواتی گفتگومی کند . این اثر بین سالهای ۱۴۷ و ۱۸۶ پس از مسیح بزبان چینی ترجمه شده .

در میان دانشمندان و علمای بزرگ طریقت ماساهیانا باید ساگار<sup>۵</sup> جونا و عالم شاعر چانتی دوا<sup>۶</sup> (قرن ۷ پس از مسیح) را نام برد .

در طریقت ماساهیانا شفقت بد انسان که بودا تعلیم داده اسباط پیدا می کند ؛ و پیروان طریقت در نور رسیدن به «شفقت بزرگ» را هدف قرار میدهند . چقدر عالی و عمیق است این کلام : «تاروزیکه موجودات رنج خواهند برد؛ امکان سرور برای آنهاست که قلب رؤوفی دارند : وجود نخواهد داشت .» برای اولین بار در تاریخ فکر انسانی شفقت در جهان

1- Saddharma - Pundarika 2- Lalita - vistara

3 - Sukavatıvyûha 4 - Amitâbha 5 - Nagârjuna

6 - Çantı - deva

نمونه‌هایی از نوشته‌های طریقت ماها یانائی - «آیا می‌توانم همه موجودات را به مأمّن نیروانا دلالت نمایم.» - «آیا میتوانم بانیکی‌هایی که انجام داده‌ام در تخفیف آلام همه موجودات شرکت نمایم.» - «همه شایستگی‌هایی را که بدست آورده‌ام . بدون تأسف برای خیر تمام موجودات تقدیم میدارم.» - «من تنها در پی سعادت شخصی خود نیستم. من باید همه موجودات را از جریان ابدی بازگشت ها ( سامسا را ) برهانم.» باید تمام بارسنگین آلام تمام موجودات را بدوش خود بگیرم. آنقدریکه مربوط بمن است میخواهم در تمام زندگیهای بد که ممکن است در تمام اقطار زمین صورت پذیرد ؛ تمام دردها و آلام را تا آخرین قطره بسر بکشیم . من حاضرم در هر يك از صور زندگیهای بد ادوار نامتناهی جهانی زندگی نمایم .... در حقیقت بهتر است که من تنها رنج بکشم نه اینکه تمام موجودات از زندگیهای نا متاهی بد بگذرند. «بودیساتواها که تا این حد هم بستگی (بین خود و موجودات دیگر) را احساس و درك میکنند و سرور و حظی نمی‌بینند مگر از تخفیف آلام دیگران خود را ناآتش جهنم می‌اندازند همانطوریکه لك لك ها بمزرعه نیلوفر حمله ور میشوند.»

پولس یکی از حواریون مسیح نیز در زیر تأثیر شفقت مسیحی در نامه به رومیها چنین می‌نویسد که حاضر است نفرین و لعنت و عذاب ابدی را بپذیرد «اگر می‌توانست بدین نحو چیزی برای راستگاری و سعادت ملت خود انجام بدهد.»

در بودیسم ماها یانا شفقت چنان نیروئی می‌گیرد که بطر می‌آید که بایستی علیه انکار جهان قد برافرازد؛ و انسان را بیاری و مساعدت در باره آلام دیگران دعوت نماید . ولی اصل خود داری از عمل اصلی است که

«می‌خواهیم که در تمام کشورها رنجها و آلام تمام انسانها بسر آید .»  
 «می‌خواهیم که در تمام مناطق ده‌گانه جهان بیچارگان ، بیماران . بی‌یار  
 و بی‌پناهها از رنجها و آلام نجات یابند .» «می‌خواهیم تمام آنهاییکه زیر  
 ضربات اندبلند شوند و آنهاییکه مورد تهدید مرگ‌اند ؛ بزندگی برگردند .  
 آنهاییکه در اضطراب و نگرانی بسر می‌برند از ترس و بیم نجات یابند .»  
 «می‌خواهیم کوران بینا ؛ کران شنواگردند . و زنان آبستن بدون درد  
 فرزند دنیا آرند .» «می‌خواهیم تمام آنهاییکه گرسنه و تشنه اند سیراب  
 گردند .» «آیا ممکن است هیچ جای جهان هیچ فریاد درد شنیده نشود ؛  
 و هیچ انسانی هیچ ناملایمتی نه بیند .» - «آیا ممکن است تمام زنان  
 همیشه در کالبد مردان برگردند .» - «آیا ممکن است ترس طعمه شدن  
 در حیوانات پایان یابد و غریته‌ها و درخیم‌ها آرام گردند .» - «چقدر شاد و مسرور  
 می‌شوم هنگامیکه فکر می‌نمایم تمام موجودات از گردونه باز آمدن‌ها رهایی  
 یافته باشند .» .

در کتب این طریقت غالباً از سیر کردن گرسنه‌ها و سیراب کردن  
 تشنگان و عیادت و پرستاری از بیماران سخن میرود . ولی نباید غیر از  
 آرزو و درخواست احکام و فرامین صریحی درباره یاری بیچارگان پیدا  
 نمائیم . خلاصه طریقت مزبور در واقع عملی را که برهائی کامل از این  
 زندگی دردناک مجبر می‌شود پیشنهاد می‌کند ؛ «شفقت بزرگ» به پیروان  
 طریقت اجازه نمیدهد که مانند بودا فقط بسا بر از حقیقت نجات دهنده  
 قناعت نماید . بلکه او را وادار می‌کند . که ذهن او فکر آماده باشد باینکه  
 دخاتر اعمال نیکی را که جمع کرده برای نجات و سعادت دیگران تقدیم  
 دارد . رنجهای دیگران را بدوش خود بگیرد . بجای آنها باشکال‌پست  
 زندگی در آید و برای آنها آلام دوزخ را تحمل نماید .

استثنا و تفكيك بى صاحب هستند . چون آنها درد و الم اند بايد از آنها دورى كرد . در اين صورت هرگونه تحديد چه معنى مى تواند داشته باشد ؟ (يعنى اگر اكفا نمائيم باینكه فقط خودمان را از درد خود دور بداريم) . - «اگر نزدیکان من هم مانند من از درد ، بیم و نفرت دارند چه چیز من مرا تشخیص می دهد تا اینکه آن را از دردو بیم مصون بدارم تا من دیگری را ؟» .

نابر وحدت من و تو آن چنانكه آئين براهمان وضع مى نمايد اوپنى شاد اعلام مى دارد كه هيچ مهر و محبت نيست مگر مهر بر خود و نسبت به خود . يا جناوالکيا<sup>۱</sup> به همسر خود مى گويد : «در حقيقت براى مهر و عشق به شوهر خود نيست كه او را دوست مى دارند . بلكه براى مهر به خود است كه شوهر خود را دوست مى دارند . در حقيقت به علت و براى دوست داشتن موجودات ديگر نيست كه آنها را دوست مى دارند ؛ بلكه براى دوست داشتن خودشان است كه موجودات ديگر را دوست مى دارند . » يعنى در صورتى كه در ديگرى همان براهمان وجود دارد كه در ما وجود دارد ؛ چيزيكه تصور مى نمايم كه مهر ديگرى است نيست مگر مهر بر ابراهمان بر خودش .»

از عدم امكان تفكيك بين تو و من اوپنى شاد چنين نتيجه مى گيرد كه دوست داشتن نزديكان در واقع نيست مگر دوست داشتن خود . برعكس بوديسم مهاييا نتيجه مى گيرد كه نمى تواند وجود داشته باشد مگر دوست داشتن ديگران نه دوست داشتن خود . اين دو ادعاى مغاير به يك نتيجه مى رسد . در هر دو صورت اخلاق و عمل با تبیینى كه از آن داده مى شود از بين مى رود . اخلاق حقيقى فرق طبيعى بين من و تو را

که درباره آن بحث جائز نیست . پس طریقت مزبور نیز تابع اصل مزبور می ماند اگر چه انگیزه غریزی نیرومندی که قوی تر از شفقت خود بود است اورا بسوی عمل می کشاند .

رشد و تکاملی که ترحم و شفقت در طریقت مزبور پیدا می کند روشن می سازد که چقدر وارد کردن آن در اصل انکار جهان ناهماهنگ و غیر منطقی بوده است . در آئین خود بودا ترحم و شفقت ممکن است تا اندازه با عدم فعالیت سازش داده شود ؛ ولی در طریقت ماهایانا این امر ممکن نیست .

ولی چقدر جالب و گیرا است که یکبار در تاریخ جهان می بینیم که ملیونها مردم عمیقاً تحت تأثیر این فکر و روح ترحم قرار گرفته اند . لازم است این نکته در نظر گرفته شود که طریقت ماهایانا کوشش می نماید رحم و شفقت را بر پایه تئوری شناسائی بودا و انکار جهان مبتنی سازد . در این باب چنین استدلال می نماید . اگر «من» وجود نداشته باشد پس اختلافی بیز بین يك من و من دیگر نخواهد بود . پس ترحم و شفقت مبتنی بر این امر می شود که انسان فکر کننده دیگر قادر نیست حد و مرز صریح و دقیقی بین من خود و من دیگری برقرار سازد . در ترحم و شفقت انسان از روی عاطفه عدم امکان تفکیک من را ارتو درك می نماید .

بکته هائی خلاصه شده از کتب ماهایانائی . - «از روی عادت ما تصور دهی من را بتن شخصی خود که من ندارد مربوط می سازیم . چرا باز از روی عادت نباید تصور دهی من نسبت به دیگران داشته باشیم؟» - «موجودی که درد و رنج بالاخص بآن تعلق داشته باشد نیست . از که می توان حرف زد که وی دردی دارد ؟ تمام دردها و آلام بدون



(قرن دوم بعد از مسیح) اظهار می‌دارد که باید قبول و فرض کرد که نه واقعیت مادی وجود دارد و نه واقعیت ذهنی و معنوی . حقیقت مسلم این است : «همه چیز نیستی<sup>۱</sup> و عدم است.» بعقیده اینها نه وجود است<sup>۲</sup> و نه لاوجود . چیزی نیست مگر عدم که نه وجود است و نه لاوجود . نه تنها جهان خارجی که انسان ادراک می‌نماید اشتباه و خطای حواس است بلکه اعتقاد به هستی شخصی خودمان و ادراک خاص خودمان نیز اشتباه و خطا است . این همان چیزی است که نظریه «مطلق عدم»<sup>۳</sup> «سونیاتا» نامیده شده و در طریقت مهاییانا اهمیت یک اصل تردید ناپذیر پیدا می‌کند .

حالا در یک جهان عدم محض ترحم و شفقت به چه دردی خورد؟ طریقت مهاییانا چگونه می‌تواند اخلاق خود را با بیش نفی و طرد مطلق هستی سازش دهد ؟

در این راه توفیق نمی‌یابد مگر با قبول و پیشنهاد اینکه حقیقت دو گونه است . اگر چه هستی ما و هستی جهان اشتباه و خطا و تصور واهی است ؛ با وجود این برای ما ارین لحاظ که تصور و خطای غیر قابل اجتناب اند؛ پس یک واقعیت نسبی دارند . ما باید در این جهان وزندگی معروض آن گونه که شایسته است عمل و رفتار نمائیم . و چون این جهان بنظر مادر دناک می‌آید ؛ پس وظیفه و تکلیف ما این است که کوشش نمائیم تا در آن در دورنج و بیم پایان یابد .

بعلت این واقعیت نسبی من خود ما و جهانی که مجبور پذیرفتی آنست ؛ اسان هم می‌تواند پای بند این واقعیت نسبی بماند که سعادت

1- Nèant 2-niêtrêninon-estre 4-L'absolu'néant  
Cunytata

محسوس و مسلم قبول می نماید تا سپس اختلاف آن را با معمای مهر و عشق از میان بردارد .

طریقت مهاییانا از بکار بردن تئوری شناسائی بودا برای تبیین اخلاق راضی نشده آن را فی نفسه و برای خود بسط و گسترش می دهد. بدون تردید متفکرین منسوب به محیط برهمنی هستند که با حرارت فوق العاده باین غور و اندیشه پرداخته اند ؛ والا نمی توان درك کرد که چرا طریقت مهاییانا برای توجیه بینشی که قرینه دقیق تئوری برهمنائی مایاست باین نظریه شناسائی متوسل می شود .

دانشمندان طریقت مهاییانا اظهار عقیده می نمایند که بودا کم و بیش واقعیتی بجهان محسوس قائل نشده مگر برای اینکه شاگردان و پیروان او نمی توانستند درك نمایند که در حقیقت هیچ واقعیتی ندارد. وی واقعاً قبول کرده که جهان خارج وجود ندارد مگر در ذهن و ضمیر ما . اگر عامل و شخص که شیئی را درك می نماید آن را غیر از خود و جدا از خود و دارای هستی خاصی می پندارد ؛ این نیست مگر اثر و نتیجه اشتباه و خطا (مایا). جهان خارج نیست مگر مجموع تصویر و تصوراتی که در خودمان حمل می نمائیم . قواینی که ما در آن درك می نمائیم ناشی از این است که هر تصویر و تصور نتیجه و اثر تصور پیشین است . در حالت خلسه و تمرکز ذهنی انسان از بند و قید این اشتباه و خطا که جهان محسوس واقعیت دارد رهائی می یابد .

چون این تئوری من مدرك بوسیله وجدان و ضمیر را برخلاف عقیده بودا در حکم يك واقعیت ذهنی می پذیرد ؛ بعضی از حکمای مهاییانا از این هم فراتر می روند . بخصوص دانشمند معروف ناگارجونا<sup>۱</sup>

حوزه اندس و گنگ بلکه به سرزمین های واقع در شمال نیز شامل گردید. وی پس از اینکه آئین بودا را پذیرفت و حامی آن گردید؛ مبلغیتی به تمام مناطق فرستاد تا آئین مزبور را تبلیغ نمایند.

آئین بودا از کامبوج بسپام رفت و قبل از قرن ۶ مسیحی به بیرمانی نفوذ کرد. تنها فرقی که بودیسم سیلان، بیرمه و سیام از بودیسم نخستین دارد اینست که در این کشورها کم و بیش ارزش و مقامی بمذهب توده و عوام داده شده است.

در ۱۸۹۳ پادشاه سیام بماسبت جشن سلطنت خود آثار کامل بودیسم نخستین را که جرو تری پیتاکا<sup>۱</sup> بود انتشار داد.

امروز بودیسم ابتدائی بجز از سیلان و هندوچین جای دیگری دیده نمی شود. در حدود هند به غیر از نپال - که در دامنه جنوبی هیمالیا واقع است - آئین بودا مطلقاً از بین رفته؛ و آنچه در نپال و چین و تبت و کره و ژاپون معمول است همان طریقت مهاییانا و متفرعات آنست. چگونه آئین بودا در کشوری که منشأ اصلی آن بوده از میان رفته و چگونه می توان این پدیده را توجیه کرد؟ در صورتی که پیروان آن مورد هیچگونه آزار و فشار واقع نشده اند. آئین مزبور بدون اینکه مورد تعقیب قرار گیرد کم کم پیروان خود را از دست داده؛ زیرا دیگر نمی توانست نه رقابت آئین برهمنی را که حکمای آغاز قرون وسطی جان و نیروی تازه ای بآن داده بودند تحمل نماید؛ و نه در مقابل نیروهای دینی و اخلاقی هندوئیسم مقاومت کند.

انحطاط آئین مزبور تقریباً در حوالی قرن ۹ آغاز می گردد.

حوالی ۱۶۰۰ بودیسم بجز از نپال از هند رخت بر بسته بود.

آسمانی بازندگی پرمهر و محبت و با اعتقاد و ایمان برحمت و بخشایش بودای آسمانی حاصل می‌شود. اما اشتباه و خطا در مورد وظایف و تکالیف اهمیتی ندارد. این چنین خطا و اشتباه نه تنها بی‌خطر و بی‌ضرر بلکه مفید و ثمربخش نیز هست.

باوجود این در حالت خلسه و تمرکز ذهنی انسان حقیقت مطلق و عالی را «مطلق معدوم» را درمی‌یابد و برهائی و فراغ محض و حقیقی که عبارت از رهائی از قید اشتباه و خطا و اعتقاد بواقعیت جهان است نائل می‌شود.

بودا - و این خود عظمت اوست - نخواسته آئین و شریعتی با دو حقیقت برقرار سازد. ولی ایندوگانگی در نظریات او - ولو بطور نهفته و پوشیده - وجود دارد. وی در مورد اخلاق من را می‌پذیرد؛ در صورتی که در نظریه معرفتی خود آن را انکار و طرد می‌نماید. ولی در طریقت مهاییانا چیزیکه در گفته‌های بودا مهم و پوشیده بود صریح و علنی می‌گردد.

سیلان، بیرمانی و سیام تابع بودیسم نخستین میمانند.

بنابر اخبار و روایات بودیسم در دوره ماهدرا<sup>۱</sup> فرزند یا برادر شاه مشهور هند شمالی آسوکا (۳۳۱-۲۷۲ ق. م.) به سیلان نفوذ می‌نماید. آسوکا مخفف و مصغر آسوکا - واردانا<sup>۲</sup> (کسی که آلام را تخفیف می‌دهد) است. آسوکا در اوائل سلطنت خود حامی و پدر برهمنان شمرده می‌شد. سپس بآئین بودا گروید. بعد از خشونت‌هایی که در دوره فتوحات و جنگها مرتکب شده بود نادم گردید. گویا بهمین علت هم آئین مزبور را پذیرفته است. امپراتوری وی نه تنها به تمام

رابطه خود را با مذاهب عامه قطع نکرده بوده اند .

علت و دلیل دیگر افول بودائیزم در هند اینست که بودا متون مقدس و دارا طرد کرده؛ در صورتیکه بر همانان غالباً بآن استناد می نمایند و هندوئیزم روز بروز بیشتر آن را مورد احترام و تجلیل قرار می دهد. در جریان قرون وسطای هند که تقریباً با قرون وسطی ما تطبیق می نماید استناد و اتکاء به گذشته روز بروز اهمیت بیشتر پیدا می کند . اما رویه مخالفت آمیز بودائیزم نسبت به متون و کتب مقدس تدریجاً بضرر آن تمام می گردد . بدبختی بودائیزم در اینست که بودا بجای اینکه مصلح و تجدید کننده باشد یک نفر انقلابی بوده است .

با وجود این علت اصلی عقب نشینی بودائیزم را در کشور و منشاء خود باید در عدم مدارا و تسامح آن در باره سعادت و نجات آنهایی که در حیات خانواهی بسر می برند دانست . بر اهلانیزم و هندوئیزم نه تنها در باره زناشویی مدارا می نمایند . بلکه ازدواج را مانند یکی از شئون آسمانی می شمارند و از اینرو امتیاز سبّه مهمی با ثبات جهان قائل می شوند . پس بر طبق آئین های مزبور انسان می تواند با انجام وظایف ریاست خانوادگی بنجاح و سعادت نائل آید . بعضی از دانشمندان آئین براهمائی اعلام می دارند که برای نیل به سعادت و نجات عبور از مرحله پدری ضرورت دارد .

برعکس بعقیده بودائیمی توان بنجاح و سعادت رسید مگر با اعراض مطلق از جهان . این آئین تا اندازه متضمن تحقیر ازدواج است ؛ و از اینرو با احساسات و تمایلات سنتی عامه که آن را در حکم شئون مقدس می شمارد تناقض پیدا می کند و آن را جریحه دار می سازد . از اینرو رویه انکاری مطلق بودائیزم نمی تواند در برابر رویه ملایم و اعتدال آمیز

برهمنیزم و هندوئیزم بر آن برتری دارند ؛ زیرا متضمن عنصر عرفانی هستند . ایندو طریقت که مبتنی بر این اصل اند که روح شخصی بایسد و می تواند بروح جهانی و کل به پیوندد ؛ دارای عنصر ساده و زنده ای هستند که بودیسم فاقد آنست . بودیسم با انکار روح جهانی و روح فردی مبهم تر شده و تماس و ارتباط خود را با روحیه مذهبی و طرز تفکر طبیعی هندی از دست می دهد .

بودیسم هم مانند سامخیا<sup>۱</sup> و جاینیزم<sup>۲</sup> فقط مستغرق در رهایی از بازگشت ها و انتقال روح در کالبد های مختلف می باشد که از لحاظ جهان بینی ناقص و فقیر است . برعکس عرفان برهمنی وحدت روح فردی و روح جهانی بهتر از بودیسم بارگویی جهان بینی طبیعی است . البته تصور رهایی از بازگشت ها اگر در دلها و ارواح هستند می تواند وضعی و مقامی در یک فلسفه کلی پیدا نماید ؛ ولی به تنهایی نمی تواند نظریه کلی و جهان بینی تشکیل بدهد . اینست نقطه ضعف آئین بودا نسبت به برهمنیزم و هندوئیزم .

اگر بودائیزم توانسته قرنهای متمادی در برابر براهمانیسم و مذاهب هندو مقاومت نماید از این رواست که مؤسس آن صاحب شخصیت نیرومندی بوده . و نظریه اخلاقی آن بر اخلاق مذاهب دیگر برتری داشته است . بتدریج که براهمنیزم و هندوئیزم در زیر تأثیر خود آئین بودا نظریه اخلاقی خود را گسترش می دهند - بویژه این وضع برای هندوئیزم پیش آمده - آنوقت برتری و جاذبه آنها طاهر و نمایان می گردد .

علاوه بر نکات فوق مذاهب مذکور این مزیت را داشته اند که

## بودیسم در چین و تبت و مغولستان

بر طبق روایتی که در اواخر قرن دوم تاریخ مابدید می آید ؛ امپراتور چین مینگ تی<sup>۱</sup> از سلسله هان<sup>۲</sup> ها در سال ۶۱ پس از مسیح بعد از حوایی که دیده بود سفیری به هند فرستاد ؛ تا معلمین بودائی و کتب مقدس و اشیاء متبرک آنها را به چین بیاورد . در واقع بودیسم پیش از مسیح از هند شمالی و ترکستان شرقی به کشور مزبور نفوذ کرده بود . بودیسمی که در چین گسترش یافت يك طریقت تحول و تکامل یافته ای بود که بعدها آئین مهاییانا<sup>۳</sup> از آن پدید آمد .

از اواسط قرن سوم تاریخ مابودیسم در تمام نواحی چین پیروانی داشت و شروع به گسترش و انداختن ریشه کرد . کم کم طریقت مهاییانا تمام صور و اشکال پیشین بودیسم را در خود جذب کرد .

بین قرن ۴ و ۱۱ پیروان متعدد آئین مزبور از چین به هند میروند تا در آنجا اماکن مقدسی را که معلم و منادی بزرگ روزهای خود را در

1- Ming-ti 2- Han 3- Mahayana

براهمانیزم و هندوئیزم موقعیت و وضع خود را حفظ نماید .  
گذشته از همه اینها ضربه مهلك بر آئين بودا از جانب اسلام  
وارد آمد .

بين سالهای ۱۱۷۵ و ۱۳۴۰ فاتحین مسلمان که از ایران میآمدند؛  
سلطه خود را بر قسمت عمده هند برقرار ساختند . بودائیزم که بندوبست  
و ارتباط عمیق مانند براهمانیزم و هندوئیزم با تمایلات مذهبی عامه نداشت  
نتوانست مانند آنها در برابر ایمان سوقاتی فاتحان مقاومت نماید . در  
جاوه<sup>۱</sup> و سوماترا<sup>۲</sup> و جزایر دیگر سوند<sup>۳</sup> اسلام جای بودائیزم را گرفت .  
با در نظر گرفتن تمام نکات مذکور در بالا باز نمی توان کاملاً علت ار بین  
رفتن بودیسم را در کشور منشاء خود ، هند تبیین کرد ؛ جایی که در  
جریان قرنهای متعددی تأثیر و نفوذ عمیق و بادوام داشته . در تاریخ فکری  
بشر پدیده هائی هست که همیشه جنبه مرموز و اسرار آمیز داشته است .  
اگر بودیسم از هند رخت بر بسته باز نمی توان گفت که خود بودا  
در آنجا تمام اهمیت خود را از دست داده است . در دوره ای که ملت ها  
و توده های هند از رویه انکاری سخت گیرانه بودائیزم رو بر می گردانند؛  
نظریات و افکار اخلاقی وی در میان آنان بسط می یابد ؛ بطوریکه نفوذ  
و تأثیر اخلاقی وی امروز هم محسوس است .

حتی رویه انکاری سخت گیرانه وی هم تأثیر خود را در بعضی  
محافل هندی حفظ کرده است . احترام و تجلیلی که گاندی از تجرد و  
عدم ازدواج بعمل آورده ناشی از نفوذ نظریات بودا است .



شرب مهیا نا ؛ اخلاقی دریافتند که برخلاف آئین کنفوسیوس تنها بدستور های خشك قانع نبود . بلکه بیشتر نظر به طبیعت و ماهیت جهان و حیات انسانی داشت . ازاینرو نسبت به اخلاق و جنبه اخلاقی آن علاقه و تمایل پیدا کردند .

بعلاوه بودیسم بیشتر و بهتر جوابگوی تمایلات مذهبی آنها بود . در صورتیکه کنفوسیویانيسم و تائوئيسم فاقد آن بود .

حکیم زرگ تائوئيسم ؛ لائوتسه<sup>۱</sup> متولد در حدود ۵۵۰ ق . م .  
 یا شاید هم پيش تر از آن مؤلف تائوته<sup>۲</sup> کینگ است . معنی اصلی تائو راه و محاراً « اصل اساسی حاکم بر جهان » است . کتاب مزبور شامل عده کلمات قصار و هدف آنها تعلیم و توصیه این است که انسان باید زندگی خود را با اصل کلی جهانی هماهنگ سازد .

عیر از لائوتسه علمای بزرگ دیگر تائوتيسم لیه تسه<sup>۳</sup> ( تقریباً ۳۷۰ - ۴۴۰ ق . م ) و چو آنگ تسه<sup>۴</sup> ( تقریباً ۳۱۰ - ۳۸۰ ق . ) اند .

بطوریکه از قدیم ترین آثار بویژه از گفته های لیه تسه برمیآید تائوئيسم يك مشرب عرفانی است که ریشه های آنرا باید در ادوار ماقبل تاریخ جستجو کرد .

مطور و هدف آن پیوستن به نیروی ماوراء الطبیعه ای است که در جهان تجلی می نماید . اعمال سحر آمیز و جادوئی و خلسه در نظریه مزبور اهمیت زیاد دارد . پس اصول نظریه مزبور و ماهیت آن هم شباهت بعرفان برهمنائی داشته . پس برخلاف عقیده معمول لائوتسه مؤسس و مبدع تائوئيسم نبود ؛ بلکه تحولی در آن بوجود آورده و با داخل کردن

1 - Lao - tsé      2 - Tao - té - king      3 - Lieh - tsé

4 - Tchouang - Tse

آنها گذرانده بود ، زیارت نمایند و متون متبرک آن را بوطن خود بیاورند . آنها معمولاً راهی را که از صحرای گوبی<sup>۱</sup> ، حوزه تاریم<sup>۲</sup> (ترکستان شرقی) و هیمالیا می گذرد پیش می گرفتند ؛ و نادراً از راه دریا بسا عبور از هندوچین به مسافرت می پرداختند . ارین مسافرتها گزارشهای جالبی بویژه توسط فاهین<sup>۳</sup> و هسو آن چانگ<sup>۴</sup> به دست مارسیده است . مسافرت اولی از ۳۹۹ تا ۴۱۴ و مسافرت دومی از ۶۲۹ تا ۶۴۵ بعد از مسیح طول کشیده . این شخص اخیر ۶۵۷ متن بودائی با خود به چین آورده . برگردانده شده کتب و آثار بودائی به زبان چینی متعدد است که اکثر آنها پیش از سال هزار تألیف و تصنیف گردیده .

متن ۴۲ ماده و مقاله موسوم به سوترا<sup>۵</sup> را که مسلماً یکی از قدیم ترین آثار بودائی به زبان چینی است به دو مبلع بودائی نسبت می دهند ؛ که گویا در قرن اول از طرف فرستاده امپراتور مینگ تی به چین دعوت شده بوده اند . این اثر شرح مختصر آئین بودائی بعدی است که به خود بودا نسبت داده شده . در این اثر با فکر و احکام اخلاقی اهمیت بیشتری داده شده ؛ ولی اصل مهاییانائی «مطلق معدوم» نیز تشریح گردیده . چگونه آئین بودا که اصولاً بر انکار جهان مبتنی است توانسته در میان چینی ها که طبعاً و تاریخاً اهل زندگی و کاراند حذبهای داشته باشد ؟

تقریباً مسلم است که بویژه عصر و جنبه اخلاقی مهاییانا طرف توجه آنها واقع شده . پیش از کنفسیوس (۴۷۹-۵۵۱ ق.م) و جانشینان وی همیشه مسائل اخلاقی مورد بحث و توجه آنها بوده . ولی آنها در

---

1- Gobi    2- Tarim    3- Fa-Hien    4- Hsuan-tchuang  
5- Sutra

دیگر دست بعمل نمی‌زند ؛ بلکه از آن خود داری می‌نماید . این چنین شخصی پی‌میبرد که هر گونه فعالیت مطابق با بیش ها و معاهیم انسانی مسیر و نظام حیات جهانی را مختل می‌سازد ؛ نظامی که بر طبق يك حکمت مرموز و عاقلانه تنظیم شده است . پس بهترین رویه برای پیش گرفتن ؛ عبارت از اکتفا بعدم فعالیت حیر خواهانه است .

ولی لا ئوتسه و چو آنکگ تسه با وجود توصیه این رویه ، نسبت بجهان وزندگی رویه اثباتی پیش گرفته‌اند . آنها معتقدند که جهان مادی معنی و مفهومی دارد و مخلوق يك اراده و مشیت خدائی مطلقاً نيك و خیر است که می‌خواهد در آن نیت و اندیشه خود را تحقق بخشد . ولی از لحاظ اصل فعالیت که شباهت اصل بودیسم دارند آنها راه را باین آیین اخیر باز کرده‌اند .

بدین نحو روس می‌سود که چگونه فکر چینی که طبیعتاً متمایل بقبول و اثبات جهان است ؛ بودیسم را با عویش باز پذیرفته و برویه انکاری آن گرایش پیدا کرده است . جاذبه این سیستم فلسفی بیگانه بایستی بیرومند بوده باشد تا چینی‌ها مجذوب ایده آل رهنایت آن گردند . ایده آلی که از لحاظ طبعیت و شئون از آن روگردانند .

در دوره‌ای که چینی‌ها ، دنیا دوستی را کنار می‌گذارند تا رویه انکاری بودائی را پیش گیرند ؛ ملت های جوان اروپا هم که در روی خرابه های امپراتوری رم مستقر شده بودند ، از استقبال جهان وزندگی روی برمیگردانند ؛ رویه‌ای که در آن فلسفه انحطاط رم - یونان و مسیحیت بهم می‌پیوندند .

پس چینی‌ها بودیسم را يك شکلی از تائوئیسم می‌دانند و لغات و اصطلاحات آنرا در ترجمه آثار بودائی بسکار می‌برند . امروز

اراء وافکار اخلاقی آن را معنوی تر کرده است . اما تائوئیسم بدوی در شکل نخستین خود در آثار لیه تسه دیده میشود اگر چه این شخص بعد از لائو تسه بوده است .

در جنب این تائوئیسم که تدریجاً جنبه فلسفی بخود گرفته تائوئیسم بدوی در شکل مذهب عامه باقی مانده است . اندیشه پیوستن با نیروی فوق الطبیعه توأم باشگفت انگیز ترین مفاهیم و اندیشه های مذهبی در آن دیده میشود ؛ و اعمال سحر و جادویی در آن نقش مهمی ایفاء می نماید و مؤمن چنین تصور می نماید که با پیوستن به نیروی فوق الطبیعه خود نیز قدرت فوق العاده بدست می آورد .

چون مشرب عرفانی لائو تسه ، لیه تسه و چو آنگ تسه از مذهب عرفانی تائوئیسم گرفته اند از اینرو نام تائورا نگه داشته اند .

در چین دین عامه دیگری بجز از تائوئیسم وجود ندارد . ایست که بودیسم مهاییانائی که دعوت به مهر بودا آمی تابها ، رهایی بیاری او و تجدید حیات سعادت مند در بهشت آسمانی او می نماید ؛ اینقدر مورد توجه و تمایل گردیده است . تقریباً میتوان گفت که در چین تائوئیسم زمینه گسترش بودیسم را فراهم آورده . اعمال و تمرینهای تمرکز دهنی و فکری بمطوّر رسیدن بوجد و خلسه زیاد هم بیگانه بر تائوئیسم نبوده . زیرا پیروان آئین مزبور آنچنان تمرینهای انجام میداده اند .

بدین نحو تائوئیسم فکر چینی را برای قبول نظریه انکار جهان آماده میسازد . تائوئیسم هم یکنوع خود داری از عمل توصیه نموده . اگر چه فعالیت آن از لحاظ مطلق اختلافی باصل بودائی دارد ؛ با وجود این شباهتی نیز بین آنها موجود است . بابعقیده لائو تسه و چو آنگ تسه کسیکه بمعرفت حقیقی تائو رسیده باشد و با آن هماهنگ گردیده باشد

و شلاق نخواهی زد.» - «بوعمدا حشرات و مورچه ها را لگد کوب نخواهی کرد.» - «تو قلاب و تیر برای تفریح خود بکار نخواهی برد.» - «تو هیچوقت بر سر درخت برای خراب کردن لانه پرندگان و منهدم کردن تخم آنها بالا نخواهی رفت.» - «تو هیچ پرنده و چهارپا را با تور و دام نخواهی گرفت.» - «تو پرندگان را که روی تخم خوابیده اند نخواهی ترسانید و آنها را شکار نخواهی کرد.» - «تو هیچوقت درختی را برای تفریح قطع نخواهی کرد.» - «تو هیچوقت حیواناتی را که در پناه گاه زیر رمینی زمستان را می گذرانند بیرون نخواهی کرد.» - «تو هیچوقت آب گرم بروی خاک برای کشتن حشرات و مورچه ها نخواهی ریخت.»

بموجب يك روايت قدیمی لائوتسه پس از نوشتن تائوته کینگ<sup>۱</sup> بسوی غرب رفته و در آنجا حیات خود را پایان رسانده. بر حسب عقیده ای که در حوالی قرن دوم تاریخ مادرچین شایع شد وی بهمد رفت و در آنجا بام بودا شناخته گردیده است. در واقع لائوتسه، بودا و کنفوسیوس باهم معاصر بوده اند.

بودیسم چین اقل در ابتدا حامیان و پیروانی در بین طرفداران فلسفه تائو و پیروان مذهب تائو نیست عامه بدست آورد.

در بودیسم چین هم مانند بودیسم هند چندین مکتب و شعبه (ترونگ<sup>۲</sup>) پدید می آید که مخصوصاً در موضوع رویه ای که در قبال واقعیت یا عدم واقعیت جهان اتخاذ می نمایند باهم اختلاف پیدا می کنند.

اختلاف عمده در این است که گروهی پیش از هر چیز بودیسم را عبارت از ایمان و اعتقاد بودا می نامند و اعتقاد بسعدت اخروی (در کشور پاک)

هم تائوئیسیم متضمن عناصر بودائی است و بهترین عناصر اندو در مقررات نظام رهبانیت تائوئیسیم چیس پهلوی هم قرار گرفته اند .

اینک بعضی از احکام مانوی تالوئویستی امروزی :

«تو هیچ موجود زنده ای را نخواهی کشت و به هیچ یک بدی نخواهی کرد.» «تو نه گوشت موجود رنده ای را خواهی خورد و نه خون آن را.»

«تو هیچ مشروب سکر آوری نخواهی نوشید.» - «تو هیچ چا پلوسی نخواهی کرد . هیچ چیزی را پنهان یا انکار نخواهی کرد ؛ تو هیچ دروغ نخواهی گفت.» - «تو هیچ سخن بدخواهانه یا ناسزاآمیز بزبان نخواهی آورد.» - «تو هیچ رقت سخنان دروغ را راست تلقی نخواهی کرد.» - «تو هیچ گاه نگاههای دزدانه بروی زبان و دختران جوان نخواهی انداخت و تواز فکر پلید دوری خواهی کرد.» - «تو هیچ چیزی از دیگری نخواهی دزدید و نخواهی ربود.» - «تو صرر و آسیب به هیچ کس نخواهی رساند و لوایکه پشیزی باشد.» - «تو در فکر این نخواهی بود که مال غیر را بخود اختصاص دهی.» - «تو دست بعمل خلاف عدالت نخواهی زد نا مالک ملک و ثروت دیگری شوی.» - «تو در مقابل دیگران حق ناشاسی نشان نخواهی داد.» - «تو نسبت به نجبا بخیل و نسبت به مردان با استعداد حسود نخواهی بود.» «تو پسران و کودکان را گول نخواهی زد و دامی برای آنها نخواهی گسترد.» - «تو صداقت خود را در طبابت برخ دیگران نخواهی کشید.» - «تو سائل را محروم نخواهی کرد و مورد تحقیر قرار نخواهی داد.» - «تو بسعادت دیگران فکر خواهی کرد قبل از اینکه در پی سعادت خود باشی.» - در این مقررات صومعه ای احکام و دستور هائی ملهم از رحم و عطا و عفو نیز دیده میشود: «- تو حیوانات اهلی را آزار نخواهی رساند و بآنها چوب

بر اثبات جهان است با اخلاق بودیسم که مبتنی بر انکار جهانست هیچوقت کاملاً وضع خود را توضیح نداده اند .

بودیسم چین همیشه در آرامش و صلح بسر نمرده . در بعضی مواقع مورد ایداء و فشارهای شدید قرار گرفته است . بیشتر از همه کنفوسیوس یانیسم علیه آئین تاره وارد مبارزه را آغاز نموده است .

در دوره سلطنت ته آنگ<sup>۱</sup> ها اشراف و صاحبان مقام چینی مانند فوئی<sup>۲</sup> (۶۲۴ بعد از م.) یا ئوچه ئونگ<sup>۳</sup> (۷۱۴ میلادی) و هان یو<sup>۴</sup> (۸۱۹ م.) علیه بودیسم با امپراتور شکایت کردند . در ۸۴۴ در زمان سلطنت امپراتور و تسونگ<sup>۵</sup> نخستین ایداء پیروان تمام ادیان بیگانه آغاز میشود . این آغاز یانان مذاهب مابوی زرتشتی در چین گردید . در این میان بودیسم خسارات و ضرباتی دید که هیچوقت نتوانست آنها را جبران نماید . خوشبختانه جانشین امپراتور مزبور هسو آن تسونگ<sup>۶</sup> بآن وضع پایان داد . در دوره های بعدی امپراتور ها مخصوصاً کوشش خود را علیه دیر ها و صومعه های بودائی متوجه کردید . تأسیس دیر ها و ورود بآنها موقوف به احازه مقامات دولتی گردید ؛ اکثر آنها بسته و ساکنان آنها از مردورن مجبور بزندگی غیر روحانی در میان دیگران شدند . بالاخره اموال آنها مصادره و مجسمه های برنجی آنها برای صرب سکه جمع آوری و ذوب گردید . در ۱۰۱۹ امپراتور متدین چن تسونگ<sup>۷</sup> از سلسله سونگها<sup>۸</sup> (۱۱۲۷ - ۹۶۰) مدتی آزادی کامل ببودیسم و تائوئیسم داد . در همان مدت تقریباً دویست و سی هزار نفر مرد و پانزده هزار زن بدیرهای بودائی روی آوردند و وارد آنها گردیدند . جانشینان چن تسونگ

1 - Tang 2 - Fu - y1 3 - Yao - tcné ung 4 - Han-yü

5 - Wu - tsung 6- Hsuan - tsung 7 - Tchen - tsung

8- Sung -1-

یعنی بهشت سوخواواتی میدانند. در صورتیکه دیگران مخصوصاً تعمق و غور واقعی بودارا عمل می کنند. مؤسس مکتب غورو تفکر که مکتب معنویت و دهیت «هن تسونگ»<sup>۱</sup> نیز بامیده می شود حکیم بررگ هندی بودی- دارما<sup>۲</sup> است که در حوالی سال ۵۲۵ از راه دریا به چین آمده و تا مرگ خود در حدود ۵۳۵ در همانجا وظیفه تعلیم و دعوت را انجام داده . بودی- دارما به پیروان خود تعمق و تفکر و تمرکز روحی را تعلیم میداد. بعقیده او تنها از راه تمرکز ذهنی و روحی است که انسان از اعتقاد منحوس و مصر به واقعیت جهان رهایی می یابد. بعدها در حوالی پایاں قرن ششم تاریخ مسیحی مکتب مزبور آداب و رسوم پرستش وضع می نماید و رنگ مدهمی بخود می گیرد. هم چنین یک بودیسم عامیانه مخصوصاً اقرن هشتم بعد تشکیل می یابد که مانند تائوئیسم تمایلات حرافات پرستی توده را بیشتر ارضاء می کرده است. این اجتماع به «مکتب اسرار»<sup>۳</sup> «می تزونگ» موسوم شده است.

در حوالی ۱۰۵۰ یک راهب بودائی کتابی سام «مهای مذهب» انتشار می دهد که در آن این عقیده شایع در چین را تشریح می نماید که بودا، لائوتسه و کمفیوس هر سه یک چیز گفته اند و یک آئین واحدی را تعلیم داده اند. از آن بعد در صومعه ها و دیرها بیکر ه های کمفیوس و لائوتسه پهلوی مجسمه بودا قرار داده میشود. لائوتسه سمت چپ او - که در چین مقام محترم است - و کمفیوس سمت راست او .

در حدود سال ۱۰۰۰ در گسترش بودیسم چینی توقفی پدید می آید. زیرا بودیسم چنین نیروی خلاقه ای نداشت و فقط از یاری و تحریر ص هدیه ها بجلو می رفت. از اینرو در داخل آن هم اخلاق تائوئیسم که مبتنی

1 - Hin - tsung      2 - Bodhidarma      3 - Mi - tsung



سلطنتی را گرفتند. تا اینکه در قرن ۱۱ سلطنت را حذف و الغاء نمودند. بدین نحو بودیسم تبت يك حکومت روحانی کاملاً متشکل و سازمان یافته گردید .

اهمیت و مقام این آئین در تبت در نتیجه فعالیت راهب مصلحی بام تسونگ - کا - پا<sup>۱</sup> در اوایل قرن ۱۵ بالا رفت . این شخص نجرد راهبان را بر قرار و با موهومات و خرافات و جادوگری مبارزه کرد .

در رأس کلیسای بودائی که بدست تسونگ - کا پا تجدید و اصلاح گردید دو نفر لاما<sup>۲</sup> (رئیس) می نشینند که در حکم تجلی بودا شمرده میشوند. یکی از آندو بنام دالائی لاما<sup>۳</sup> (لامای ماسدا قیانوس) در شهر لhasa و دیگری بام پاچین اردنی لاما<sup>۴</sup> (لاما که در بین حکما مانند گوهری است) در دیر تا - شی<sup>۵</sup> - ئیهوم - پو می نشینند - لامای بررگ لhasa به امور دنیوی و دیگری به امور روحانی و دینی رسیدگی می کند - هنگامیکه یکی از آندو می میرد فوراً حانشین وی را از بین اطفالی که حین مرگ او بدنیا آمده اند انتخاب می نمایند . این رسم مبتنی بر این اعتقاد است که بودای متجلی در لامای در گذشته فوراً در وجود دیگری بدنیا بر خواهد گشت .

دستور عدم خشونت و ابداء از طرف بودائیهای تبت فقط بصورت قشری و ظاهری مراعات میگردد . آنها چنین فکرمی کنند که با خود داری از ریختن خون حیوانات اصل مزبور را مراعات خواهند کرد. از اینرو هنگامیکه می خواهند از گوشت حیوانی تعذیه نمایند بابتستن دهان و بینی آن بطرز فجیعی آنرا خفه می کنند .

1 - Tsung- ka - pa    2 - Lama    3 - Dhañi - dama  
4 - Pantchen - ecdoni - loma    5 - ta - shi - ihum-po

مجبور شدند محدودیت های گذشته را بار دیگر برقرار سازند تا مبادا گسترش بودیسم خطری برای ملت بوجود آورد .

امپراتور هوئی تسونگ<sup>۱</sup> (۱۱۵۱-۱۱۲) از خانواده سونگها بدون اینکه نتیجه مثبتی بگیرد گذاردن مجسمه بودارا در جیب مجسمه لائو تسه و کفسیوس ممنوع کرد .

این اقدامات محدود کننده مانع اربین گردید که بودیسم در میان طبقات عالی گسترش یابد ؛ ولی نتوانست جلو وجهه های را که آئین مزبور در میان توده های مردم بدست آورده بود سد نماید . بعضی از سلاطین در بعضی از ادوار روی مساعدی به بودیسم نشان دادند ، مانند چنگیز خان (۱۲۲۷ - ۱۱۶۲) فاتح بزرگ که پکن را فتح کرد ؛ ونوه او کوبلای خان (مرده ۱۲۹۴) نخستین امپراتور مغول چین .

در زمان سلسله مینگ<sup>۲</sup> ها (۱۶۴۴ - ۱۳۶۸) و در دوره سلطنت مانچوئی چینگ<sup>۳</sup> (۱۹۱۲ - ۱۶۴۴) آئین کفسیوس برتری پیدا کرد و بودیسم عقب نشینی نمود. انحطاط فکری همدوش انحطاط مادی بوده است . تدریجاً بودیسم چینی صورت يك مذهب عامیانه پیدا می کند که فقط در میان قشرهای عقب مانده جامعه پیروان خود را جمع آوری می نماید. در قرن هفتم است که بودیسم در دوره سلطنت سرونگ<sup>۴</sup> بتسان سگام پو<sup>۴</sup> که بایک شاهزاده خانم چینی و یک شاهزاده خانم از اهالی نپال ازدواج کرده بود بودیسم به تبت نفوذ کرد . شاه مزبور با تحریص و تحریک آنها بودیسم را در کشور خود داخل نمود .

کشیشان و روحانیان مذهب تازه وارد تدریجاً خود جای قدرت

1 - Hui - tsung '2 - Ming 3 - Tching 4 - Srong-  
ltsan - jgam-qo.

## ۹- بودیسم در ژاپون

طریقت مهاییانائی چینی بودیسم در حوالی قرن ششم از راه کره وارد ژاپن گردید و بزودی پیروانی در میان درباریان و طبقه اشراف آن بدست آورد .

در اوائل قرن نهم بودیسم و شینتوئیسم که آئین ملی ژاپن باشد باهم متحد و مختلط گردید . آنوقت خدایان شینتوئی تجلیات بوداها و بودی ساتواها قرارداد شد . این اتحاد و اختلاط نتیجه کوشش یکی از راهبان بودائی بنام کوبو<sup>۱</sup> (۷۷۴-۸۳۵) بود .

مذهب شینتوئی نخستین معتقد بتعدد خدایان بوده و نظریه اخلاقی گسترش و تکامل نیافته ای داشته است . خدایان آن تشخصات و تجسمات نیروهای طبیعی بوده که همیشه پشتیبانی و حمایت آنها خواسته می شد . بزرگترین خدایان آفتاب است که ژاپونیا آن را موجود مادینه تصور می نمایند . بعضی ارژاپونی های مدرن اظهار عقیده کرده اند که شینتوئیسم

بودیسم لامائی در قرن ۱۳ یعنی در زمانی که فرمانروایان مغول  
تبت را بتصرف خویش در آوردند بمغولستان سرایت و نفوذ کرد. در زمان  
سلطنت کوبلای خان تغییر مذاهب معولها پیشرفت زیاد کرد.

بودیسم تبت همیشه استقلال خود را در برابر بودیسم چین حفظ  
کرده است. از وقتی که در اواخر قرن ۱۷ چین سلطه خود را بر تبت گسترده؛  
نماینده‌ای از طرف دالائی لامای لاسا در پکن اقامت می‌کند. وی هم  
تجسم بودا شمرده می‌شود همانطوریکه شخصیت لامائیسم مغول که مقرش  
در اورگا<sup>۱</sup> است.

معابد زیبائی که در یهول<sup>۲</sup> مقر تابستانی امپراتوران منچو واقع در  
شمال پکن آنسوی دیوار بزرگ موجود است در قرن ۱۸ برای پرستش  
آئین لامائی برپا گردیده است. فرمانروایان و امپراتوران چین نسبت  
به بودیسم چین همیشه توانسته‌اند مدارا و تسامح نشان بدهند و نسبت به  
بودیسم لامائی که در شمال چین گسترش یافته اجباراً حس نیت نشان  
داده‌اند تا مبادا سلطه و نفوذ خود را در تبت و مغولستان بخطر نیاندازند.

آن را رواج می‌دهند . قبلا نیز کشت آنرا بژاپون وارد ساخته و سپس کمار گذارده بودند .

فرقه مذهبی جودو<sup>۱</sup> هم که در اواخر قرن ۱۲ تشکیل می‌یابد و معنی آن «فرقه کشور پاک» یعنی بهشت است جامع نمایندگان آئین بودیسم چینی که سعادت را در عنایت بودا آمی‌تابها<sup>۲</sup> - که در ژاپون آمیدا بوتسو<sup>۳</sup> نامیده می‌شود - می‌دانند (نام بودا در زبان ژاپونی بوتسو است). مؤسس این فرقه راهبی بنام ژنکو<sup>۴</sup> (۱۲۱۲-۱۱۳۴) معلم روحانی سه امپراطور بوده است .

سومین این امپراطوران مرسوم به گو - توبا<sup>۵</sup> وی را در ۷۴ سالگی به جریره شیکو کو<sup>۶</sup> تبعید کرد ؛ ریرا وی بیکی از محبوبه‌های امپراطور توصیه کرده بود که در جرگه راهبه‌ها داخل گردد .

یکی ارشاکردان ژنکو بام شین‌ران<sup>۷</sup> ( ۱۲۶۲-۱۱۷۳ ) افکار و نظریات معلم و استاد خود را شرح و بسط داد و فرقه جودوشین شو<sup>۸</sup> یعنی (فرقه حقیقی کشور پاک) را تأسیس کرد . در صورتی که ژنکو معتقد بود که دو شرط نیل به سعادت بخشایش و لطف بودا آمیدا و انجام اعمال نیک است ، شین ران اظهار می‌کرد که انسان توانائی و استعداد رسیدن به سعادت را باشایستگی شخصی خود به هیچ وجه ندارد . و تنها راه نیل بآن لطف و بخشایش بودا آمیدا است .

باوجود این از پیروان خود درخواست می‌کرد که همیشه اعمال و رفتار مطابق با اخلاق داشته باشند ؛ زیرا این چنین اعمال و رفتار بمنزله

1- Jodo 2- Boudda-Amitabha 3- Amida-Butsu

4- Genku 5- Go-toba 6- Shikoku 7- Shinran

8- Jodo-shin-shu

نخستین عبارت از پرستش نیاکان بوده .

بودیسم شینتوئی تحت نفوذ دینی و اخلاق بودیسم بوده . بعلاوه در زمینه اخلاق زیر تأثیر آئین کنفوسیوس نیز قرار گرفته است . در ابتدا بودیسم ژاپون با بودیسم چین ارتباطی نداشته مگر از راه و وساطت کره . بعدها مستقیماً با آن ارتباط پیدا کرده و در نتیجه بیشتر تحت تأثیر آن قرار می گیرد . راهبان ژاپونی به چین می روند تا در آنجا آئین مقدس را تعلیم بگیرند ؛ همان طوریکه کوبو عمل کرده بود .

از آغاز قرن ۱۰ و در مدت تقریباً دو یست و پنجاه سال روابط بین آن دو قطع گردیده بود . ژاپون به علل سیاسی درهای خود را به روی چین بست . با وجود این حتی در جریان این دوره هم گاهی راهبان ژاپونی به چین می رفتند . هم چنین در کنار بودیسم آئین کنفوسیوس هم در ژاپون گسترش می یابد .

در آغاز قرن ۱۱ هنگامی که بین چین و ژاپون روابط مجدد برقرار گردید در شینتو بودیسم<sup>۱</sup> هم تحولی خودنمایی می کند و مکاتب فکری جدیدی شبیه مکتب های بزرگ چینی در آن نیز پدید می آید .

در ژاپون می بو آن ازائی<sup>۲</sup> (۱۲۱۵-۱۱۴۱) بمیان گذار فرقه مذهبی زن<sup>۳</sup> در گسترش بودیسم روحانیتی که در قرن ۶ از طرف بودی دارما در « مکتب معنویت و روحانیت » تعلیم می شد کوشش فراوان نمود . این فرقه پیروان خود را مخصوصاً در طبقه جنگجویان و نظامیان پیدا می کرد .

پیروان شعبه زن برای اینکه هنگام تمرین های فکر شبانه بیدار بمانند - بنا بر اخبار - دانه های نهال چائی را به ژاپون می آورند و کشت

1- Shinto-bouddhism 2- Myoan-Eisai 3- Zen

مصلحتین بودیسم ژاپونی با صداقت و سادگی شگفت انگیزی اثبات جهان را که روحیه ژاپونی با آن مألوف و مأنوس بود داخل در آئین بودا کردند. باید این نکته را اضافه نمود که در این مورد نظریات اخلاقی اثباتی کمفیوس که در روحیه مردم ژاپون نفوذ و تأثیر فوق العاده داشته عامل مؤثر و مؤید بزرگ بوده است .

آئین بودا و عیسی اگرچه هر دو مبتنی بر انکار جهان اند با وجود این اربلحاظ اهمیتی که نظریه تزکیه نفس آنها به مهر و محبت درباره موجودات دیگر می دهد شباهتی با اصل پذیرش جهان پیدا می کنند و در سایه همین امر است که روح ژاپونی که طمعاً گرایش بر پذیرش جهان دارد می تواند بر طبق تمایل خود آئین مزبور را تفسیر و تعبیر نماید . از طرف دیگر روح اروپائی مدرن هم در آئین پروتستان می تواند آئین مسیح را در جبهتی تعبیر و تفسیر نماید مثل اینکه اساس و پایه آن مبتنی بر پذیرش جهان بوده است .

در هر دو صورت و در هر دو مورد واقعیت تاریخی نادیده گرفته می شود . ولی این انحراف محاذ دیده می شود ؛ زیرا اخلاق مسیحیت و یودائیت با قبول اصل مهر و محبت کم و پیش گرایش به کنار گذاردن انکار جهان می کنند و می توانند انبساط کامل خود را در پذیرش آن بدست آورند .

دبیداری خوش بینانه و فعال با روحیه ژاپونی کاملاً سازگاری دارد . چنانکه پیشرفت و موفقیت بزرگ بودیسم جودو<sup>۱</sup> و شین شو آنرا تأیید می نماید . امروز این طریقت تقریباً دو پنجم تمام جمعیت کشور مزبور را در بر می گیرد .

ثمر و مظهر ایمان نجات دهنده است . این درست مثل رویه لوتر در مورد اعمال نیک است .

شین ران هم مانند لوتر مخالف زیارت ، محرومیت ، زجرتن ، روزه ، خرافات و هرگونه اعمال سحر و جادویی است . وی مجرد کشیشان ، راهبان و راهبه ها را لغو می نماید ؛ و درخواست می کند که هر کسی در خانواده و حرفه دنیوی خود تقوی و پارسائی حقیقی را مراعات نماید . به غیر روحانیان دستور می دهد که جداً کتب و متون مقدس را بخواند و پیشنهاد می نماید که با تأسیس آموزشگاههای خوب مردم را از نادانی و جهالت برهاند .

شین ران با این فکر که زنان موحودات صعیف و باقص و پست اند و نمی توانند مانند مردان به سعادت و راستگاری آسمانی نائل آیند مبارزه می کند .

وی هم مانند لوتر سرودهایی در زمینه سعادت و نجات می سراید تا در اعیاد مذهبی خوانده شود ؛ و مانند وی بوعظ مقام مهسی در دین قائل می شود .

این شباهت که بین نظریه شین ران و نظریه لوتر<sup>۱</sup> دیده می شود توحه مبلغین ژزویت را که در اواسط قرن ۱۶ وارد ژاپون گردیده اند به خود جلب کرده است . یکی از آنها بنام فرانسیسکو کابرا<sup>۲</sup> در تاریخ ۱۵۷۱ نامه ذیقیمتی در این باب نگاشته است .

پس ملاحظه می شود که در ژاپون بودیسمی پدید می آید که در آن پذیرش جهان جای انکار آن رامی گیرد . با وجود این اینکه در قبال جهان چهرویه ای باید پیش گرفت در این طریقت مورد بحث واقع نشده است .

1- Luther

2- Francesco Cabral



بزرگ نوبوناگا<sup>۱</sup> - که می خواست بدین وسیله قدرت و نفوذ راهبان بودائی را بشکند - آینده بسیار درخشانی در برابر خود می دید . ولی صدراعظم مزبور در ۱۵۸۲ به قتل رسید و آئین کاتولیک هم در آندیار باخسونت ریشه کن گردید .

از قرن ۱۷ به بعد کم کم نهضت ملی خاصی شکل می گرفت که هدف آن استقرار همه جانبه قدرت امپراتوری، تحدید امتیارات و حقوق اشراف و در همان حال استقرار کیش اصلی شینتو<sup>۱</sup> بود . يك سلسله ورامین امپراطوری که بین ۱۸۶۸ و ۱۸۷۳ انتشار یافت با اتحاد قدیمی شینتوئیزم و بودیسم پایان داد ، شینتوئیسیم مذهب رسمی اعلام و بودیسم اموال غیر منقول خود را اردست داد .

با وجود این در ۱۸۸۴ مجدداً شینتوئیسیم رسمیت خود را از دست داد . و در ۱۸۸۹ آزادی کامل به تمام ادیان داده شد . بدین نحو ارین به بعد بودیسم ژاپونی که با یدیرش جهان و با اخلاق فعال خود توانسته بود با روحیه ژاپونی سازگار آید می توانست نار دیگر بدون برخورد با مانع در جنب شینتوئیسیم گسترش یابد .

از طرف دیگر بین این دو هم اختلاف شدیدی وجود ندارد . شینتوئیسیم رسمی ژاپون يك کیش واقعی نیست زیرا آنها به تمام ژاپونیهها تعلیم و دستور می دهد که نیاکان ، امپراطور و ملت را پرستش نمایند . ولی این وظایف و تکالیف با اتخاذ هر مذهب دیگر قابل سارش است . بالاخره لازم است بین شینتوئیسیم رسمی و کیش قدیم شینتو که امروز هم از طرف ژاپونیههای متعدد به ویژه در روستاها اعمال می شود تمیز داده شود . خیلی از آنها هم بودیسم و هم شینتوئیسیم را پذیرفته اند .

نی شیرن (۱۲۸۲-۱۲۲۲) یکی از راهبان معروف علیه اینگونه انحراف از بودیسم اصلی شدیداً می‌تازد؛ و بطور کلی شعب زن، جودو و جودوشیتسو را محکوم می‌نماید. به عقیده او نمی‌توان بنجاح و سعادت رسید مگر «از راه صفا و تقدس» یعنی اعراض مطلق از جهان.

نی شیرن<sup>۱</sup> معتقد است که رسالتی از طرف خود بودا بوی داده شده؛ تا آئین حقیقی وی را برقرار سازد. وی اصرار باعراض از جهان و پیش گرفتن زندگی رهبانیت دارد. ولسی نظریه او در مورد ماهیت وجود بهیچ وجه بانظریه بودا مطابقت ندارد. در نظر او هر موجود سهم و بهره‌ای از حیات بودای بحسین دارد و امید به نجات و سعادت جهانی خود را هم روی همین اصل مبتنی می‌سازد و از این رو نتیجه می‌گیرد که گیاهان، حیوانات حتی کائیا روزی به عظمت و جلوه بودا خواهند رسید.

چون این شخص نه تنها شعب دیگر بلکه مقامایی را هم که بشعب مزبور اجازه و مجال گسترش می‌داده‌اند. مورد حمله سخت قرارداد، از اینرو مورد زجر و شکنجه قرار گرفت. چندین سال در تبعید به سر برد. و حتی محکوم به مرگ شده و مورد عفو قرار نگرفته مگر در بارپسین لحظه یعنی هنگامی که برای اعدام رانو به زمین نهاده بسود. آئین وی بیشتر در بین توده‌های بی‌فرهنگ گسترش داشته.

آئین کاتولیک در ژاپون در ۱۵۴۹ از طرف مبلغ نامی ژروین فرانسوا کزایوه<sup>۲</sup> داخل گردید. مذهب جدید ابتدا موفقیت بزرگی بدست آورد و پس از سی سال کوشش در سایه یشتیابی و حمایت صدر اعظم

1- Nichiren

2- Francois-Xavier

## ۱۰- آئین براهمائی بعدی

برگردیم به عهد باستانی آن .

برهمان در جریان مبارزه و مباحثه طولانی خود با سامخیا ، جائینیزم و بودیسم لروم این را احساس می کند که نظریه خود را در باره وحدت روح فردی و روح کل که تا آنوقت در اوپنی شاد بطور پراکنده از آن سخن رفته بود در خطوط اصلی خویش ثبت و تنظیم نماید . آنها این شرح منتسب و سیستماتیک را نظریه ودانتا<sup>۱</sup> یعنی پایان ودا (آنتا یعنی پایان) نامیدند . زیرا اوپنی شادرا بمنزله نتیجه و تکلمه ودا می دادند .

بالاخره ودانتا در سوتراهای<sup>۲</sup> ، بادارایانا<sup>۳</sup> رئیس یکی از مکاتبی که احتمالاً در قرن ۴ پس از مسیح میزیست تثبیت گردید .

سوترا بمعنی رشته ونخ و مجازاً بمعنی تعریف به کار برده شده است . تصویر و تشبیه مذکور از نساجی گرفته شده . برهما سوترا

از چند سال باینطرف ژاپون جداً تصمیم به نشر و تبلیغ بودیسم در جهان گرفته است . انجمن بودائی<sup>۱</sup> بین المللی مرکز خود را در توکیو قرار داده و هدف آن ایجاد یک بودیسم جهانی است که سنت را با بودیسم هندی به هم آمیخته باشد . البته نمی توان فهمید که چگونه می توان بودیسم اصلی و کهن را با بودیسم جدید به ویژه انکار جهان را که پایه و اساس بودیسم حقیقی و اصلی است با پذیرش آن که بودیسم ژاپونی می خواهد تلفیق کرد .

---

۱- انجمن بودائی بین المللی که هدف آن ایجاد یک بودیسم جهانی

است .

اهمیت را دارد که در نظر روحانیان دوره اوپی شاد داشته .

پس از بادارایان تمام نوشته‌های آئین براهمائی بصورت تفسیرهای  
براهماسوترا در می‌آید ؛ و براهمانیسم در جاده اسکولاستیک می‌افتد.  
بزرگترین مفسران، چامکارا است که در يك حابواده براهمنی  
جنوب هند بدنیا آمده و در قرن نهم پس از مسیح میزیسته . میتوان این  
شخص را بمنزله توماس داکن آئین براهمائی بشمار آورد .

چامکارا همیشه نظریات براهماسوترا را مراعات نمی‌نماید ؛ عقاید  
و آراء خود را نیز بآن اضافه می‌کند و گاهی نیز بطور محسوس از آن  
انحراف می‌جوید و کاملاً روش می‌شود که آئین براهمائی اگر بخواهد  
با خود تماقصبی پیدا نماید نمی‌تواند نظریه مایارا کنار نگذارد .

در نتیجه وی هم مانند دایتمندان دیگر براهمائی دوره احیر قبول  
می‌نماید که جهان محسوس واقعیتی ندارد مگر در ضمیر و وحدان ما .  
ولی چون این تصور و توهم طولانی و مدام است پس واقعیت عملی  
دارد .

این نظریه يك اصلی قطعی چامکارا از ایرو که واقعیتی غیر از  
براهمان بسی‌شناسد بنام نظریه آدوائتا<sup>۱</sup> «عدم تنوبت» موسوم گردیده .  
این را نیز باید بدانیم که نظریه و عقیده وی متکی بر اوپی شادهای  
دوره احیر است .

چامکارا هم مانند بودیسم جدید بدو نوع حقیقت قائل میشود :  
حقیقت سطحی<sup>۲</sup> و حقیقت عمیق و عالی<sup>۳</sup> . برطبق حقیقت عمیق و اصلی  
انسان از راه شناسائی وحدت نفس خود و براهمان میتواند بروح کل  
به پیوندد . اما حقیقت سطحی عبارت از نظریه نجاح و راستگاری است

1- advaita 2- exoterique 3- esctérique

تشبیهه بتارهایی شده که باید بوسیله پودهای توضیحاتی شفاهی استاد و معلم بهم مربوط گردید تا نسبیج کامل آئین بدست آید . این تعاریف و جملات بعلت اختصار و ایجار خود غیر قابل درک و فهم اند .

در ۵۵ سوتراهای بادارایانا آئین اوپی شاد طوری نشان داده شده که در عین حال برای رد عقاید سامخیا و جائینیرم و بودیسم بکار برده شود .

با ایهمه بر اهما سو تراها فقط يك وحدت طاهری در آئین او پنی شاد  
 بوجود میآورد . زیرا سازش عرفان وحدت روح فردی و روح جهانی  
 و نظریه بارگشت ارواح غیر قابل امکان است و آیه هم در این مورد توفیقی  
 نخواهد داشت .

بعلاوه بر اهما سوتر اها اصولا بعمق مسائل متضمن دراوپی شاد وارد شده و عالما کوشش می نماید بامهارت بین آنها حد وسطی پیدا نماید. سوترهای بادارایانا نظریه مایارا رد می کند و با قبول کم و بیش واقعیتی برای جهان محسوس نظریه بر اهما نیسم بحسب رادوباره اتخاذ می نماید. و باین مسئله دوار آور که تراوش ارواح فرده از بر اهما ن از چه رو است و چرا بر همان می خواهد در جهان تجلی نماید جواب میدهد که این يك باز یچه و صحنه سازی بیش نیست که بر اهما ن می خواهد در آن خود را سر گرم سازد و از خود رفع ملال نماید. پس برای آنها امکان ندارد که توحیه عاقلانه بمسئله اخلاق بدهند.

آنها تعلیم می‌دهند که نجات و سعادت بهیچوجه با عمل بدست نمی‌آید؛ بلکه فقط با معرفت حقیقی حاصل میشود. و از ایزد در تشرینهای ممرکز فکری و روحی که بوسیله آن مؤمن امکان وصل به براهمان بدست می‌آورد اصرار و تأکید می‌کنند. پس وجود خدا در نظر آنها همان

در جنب آئین برهمنیسم حق زیست می‌دهد . این نظریه که برهمان عالی و برهمان سافلی وجود دارد که ناشی از اولی و نازلتر از آنست شباهتی بابینش عرفان یونان - شرقی یک خدای متعال و یک دمیورژا (خالق) که ناشی از اولی و پست تر از آنست پیدا می‌نماید .

آنهائیکه جهان محسوس را واقعیتی قائل میشوند و براهمان را ماسد خدا تصور می‌مایند میتوانند برحسب حقیقت سافل باپرستش آنچنان خدا از بارگشت پس از مرگ رهایی یابند بلکه به برهمان سافل به پیوندند یعنی در وصل به برهما خدا حیات سعادت‌مندانه داشته باشند . آنها از این سعادت سافل بعداً بوصل حقیقی بادات براهمان میرسند . آری در پایان هر دوره جهانی براهما خدا وهم چس جهانی که ناشی ازوست روح جهانی و کل برمیگردند . هم چس ارواحی که بآن پیوسته بودند ؛ درین بارگشت والحاق بکل شرکت می‌جویدند . بدین نحو آنها با روح جهانی پیوستگی و وحدت کامل بدست می‌آورند و دیگر هیچوقت حتی در ادوار بعدی جهانی بحیات رمیی بر نمی‌گردند . چامکارا باستاد نظریه توالی ادوار جهانی که از آئین سامخیا گرفته شده تعلیم می‌دهد که ارواح پس از گذراندن یکدوره سعادت موقتی که در طی آن از انقال ؛ بر ابدان دیگر رهایی می‌یابند بسعادت مطلق و ابدی پیوستن با برهمان میرسند . در گفته‌ها و آراء چامکارا در مورد ماده ، روح فردی و رابطه آن با جسم نیز عناصر مأخوذ از سامخیا زیاد است . اما در تلفیق بینش‌های سامخیا با عرفان پیوستی با برهمان آئین چامکارا نمی‌تواند توفیق یابد . بعلاوه در این مورد اصلاً در پی آن هم نیست .

که با نظریه بازگشت و انتقال ارواح در کالدهای مختلف تطبیق شده است. بنابراین حقیقت، آنهاییکه استعداد و توانایی اینرا ندارند که معرفت حقیقی براهمان برسند باز میتوانند با آن پیوبندند و با آن یکی گردند.

انسان مادامیکه کم و بیش واقعیتی برای جهان محسوس قائل است؛ و مادامیکه برای شناختن ماهیت براهمان وی را مانند شخصیت زمانی تصور می نماید و از این لحاظ او را مورد برستش قرار میدهد و بامید سعادت و زندگی در بهشت برهمنائی سرمیبرد؛ درفید معرفت سطحی و سائل می ماند. یس چامکارا برای خود ایمحق را فائل میشود که با اعتقاداتی که بایستی اسساده و حطاشمرده شود اررس حقیقت بدهد. و این نظریه خویش را بدین نحو توجیه می نماید که چون این معاهیم و مدرکات را براهمان بوجود می آورد؛ یس برای انسان جمبه واقعیت عملی دارند و اوپی شادها برای آنها اررشی قائل بوده است. این امر را که اوپی شاد از برهمن گاهی مانند مطلق بدون صفات و اوصاف و گاهی نیز مانند خدای متعال سخن میراند بدین نحو توجیه می کند - البته بدون حق - که اوپی شادها هم يك براهمان متعال و برین و يك برهمن ریرین را از هم تفکیک نموده است.

چامکارا برای اینکه بطریقه خود را درباره دوگانگی حقیقت بر متون مقدس مبنی سارد این فکر بی باکانه را ابراز میدارد که اوپی شاد دو نوع حقیقت یعنی عالی و سائل را تعلیم میدهد.

بعقیده چامکارا براهما خدا نخستین تجلی روح کلی و جهانی است. از برهما خدا جهان پدید می آید. بدین نحو است که آئین چامکارا در مقابل مذهب توده ای نرمش شان می دهد. و بخدا پرستی



جهان بعدم واقعیت آن می‌رسید.

چامکارا کاملاً متوجه است که دو نظریه پیوستن به براهمان و رهایی از سلسله بازگشتها بقدری باهم متضاداند که تلفیق آندو در يك آئين غير ممكن است. از اينرو ترحيح می‌دهد که وجود هردو را با توسل به نظریه دو نوع حقيقت قبول نماید. در نتیجه آئين مزبور نظریه پیوستن به براهمان را بعنوان حقيقت عالی که مطابقت باعدم واقعیت جهان محسوس دارد؛ و نظریه رهایی از سلسله بازگشتها را بعنوان حقيقت سافل - که مطابقت با اعتقاد با واقعیت جهان مادی دارد - نشان می‌دهد و آندو نظریه را باهم جمع می‌نماید. با فرض وقول اینکه در پايان يکدوره جهانی ارواحی که با ايمان داشتن بخدا براهمان وپيش گرفتن رويه پرستش از سلسله بازگشت ها رهایی یافته‌اند برای ابد به براهمان خواهند پیوست و بدین نحو بسعادت کامل خواهند رسید؛ سعادتى که ديگران با معرفت حقيقت عالی مستقيماً خواهند رسید.

ولی چامکارا چگونه میتواند اصلی را که مورد قبول تمام برهمنان بوده و براهما سوترا هم کاملاً بآن پای بندمانده يعنى اين اصل را که رهایی از سلسله بازگشتها و پیوستن به براهما بدست نمی‌آید مگر فقط از راه شناسائی عالی کنار نگذارد؟ چرا مذهب عامیانه و توده ها امتیاز و گذشتی که از لحاظ براهمائی غير قابل قبول است که برهائی و وصل از راه پارسائی و خدا پرستی نیز میتوان رسید. می‌دهد؟ برای اینکه در اين زمان مذهب عامیانه و توده‌ای و يك خدائی - هندوئيزم - پديد آمده و چنان مورد توجه قرار گرفته بود که نمی‌شد نظریه آنرا درباره نجات و راستگاری بی‌اهمیت شمرد.

هندوئيزم معتقد است که با تسليم محض بخدا انسان از بازگشت

پولس یکی از حواریون هم از يك سعادت موقتی و يك سعادت مطلق و دائمی سخن میراند . سعادت موقتی و گذران عبارت از شرکت و سهم شدن در کشور مسیح است که از لحاظ مدت محدود بوده و بنابراین آپوکالی یس سن زان هزار سال طول می کشد. ایدوره ببارگشت مسیح آغاز میشود و در آن شرکت می کنند مگر انسانهای آخرین سلی که در روی زمین زندگی کرده ، نام عیسی را شنیده و بان ایمان آورده باشند . اگر آنان همگامیکه پایان جهان می رسد مرده باشند پیش از مردگان دیگر رستاحیز خاصی خواهند داشت که بان رشناخیز پاکان گفته میشود. و اگر هنوز در حال حیات باشند تبدیل بسوجودات فوق-الطبعیه گردیده و کالبد آسمانی خواهند یافت . آنها نامسیح بردشمنان خدا که بر جهان سلطه پیدا کرده اند پیروز خواهد شد . آخربن دشمنی که باید مغلوب گردد عبارت از مرگ است. سپس رستاحیز عمومی تمام انسانهایی که روی زمین زندگی کرده باشند پدید خواهند آمد. بدین نحو دوره سعادت مطلق که بعد از دوره مسیح است آغاز میشود . در دوره ابدی دیگر مسیح حکمرانی نخواهد کرد. بلکه خود خدا حکم خواهد راند . آبهائیکه در دوره سلطنت مسیح بوده اند همه در سعادت ابدی سهم خواهند بود . آبهائیکه در آغاز دوره ابدی دوباره زنده میشوند مورد بازجوئی قرار می گیرند تابعصی ها بحیات ابدی و برخی دیگر به مرگ ابدی برسند .

چامکارا فقط بقبول دوبوع حقیقت اکتفا می نماید . برای ایسکه متوجه است که نا دبال کردن آئین براهمائی تا آخرین نتایج منطقی خود، باید عدم واقعیت جهان معتقد گردید . همانطوریکه بودیسم بعدی هم مجبور بود همان رویه را اتخاذ نماید . زیرا آن هم بانطریه خود دوباره

که ایمان زنده بوده و میتواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد برتری دارد .  
پس نمیتواند همیشه دروضع تبعیتی که سامکارا برای آن تعیین کرده باقی  
بماند . برتری عملی آن مستلزم این است که بالاخره جای اولی یعنی  
نظریه برهمنائی را بگیرد .

سامکارا هم درمقابل این عرفان وایمان امتیازاتی قائل میشود  
سامکارا با این فکر که نجاج و راستگاری فقط وابسته و منوط برویه  
اخلاقی انسان است شدیداً مخالفت میورزد و اصرار می نماید که نجاج  
و راستگاری منوط بشاسائی حقیقت عالی یا عمل حقیقت سافل است .  
چقدر آسان بود اگر توصیه می شد که راه ثانوی نجاج یعنی تسلیم  
بحدا بر اهما ن متضمن انجام و اجرای اراده و مشیت اخلاقی اوست .  
ولی این چمن امر دربطر سامکارا باروح و فکر بر اهنائی سارن ناپذیر  
می نبود . البته سامکارا بر اهما ن را بعوان خدا قبول می نماید ولی نه  
يك شخصیت اخلاقی . و اصرار میوررد که برای بر اهما ن خواه عالی و  
خواه سافل حوب بد وجود ندارد .

پس سامکارا باین نظریه قدیمی وفادار می ماند که اسان در نتیجه  
بکار بستن اخلاق بازگشت در کالبد بهتری را بدست می آورد ولی نه  
رهائی از سلسله بارگشته ها . آئین مزبور برای بکار بستن اخلاق بیک عامل  
و محرك خود خواهانه یعنی بدست آوردن بازگشت بهتر متوسل میشود  
نه بعامل انجام وظیفه و عمل نيك . فکر اینکه اخلاق میتواند مستقل باشد  
و علت و دلیلش درخودش باشد دور از افق دید آنست .

سامکارا از خطری که اخلاق برای عرفان برهمنائی دارد بطور روشن  
آگاه نیست . اینست که باصرار تأکید می نماید که اخلاق (اتیک) درخوزه  
حقیقت ظاهری است .

بجهان در کالبد دیگر رهایی یافته و میتواند بخدا به پیوندد. بر همان نمیتوانند این عرفان عشق خدائی را که تدریجاً این چنین اهمیت و نفوذ پیدا کرده نادیده بگیرند. آنها بایستی یا علیه آن باشند و یا اینکه آن را در جنب آئین خود جابدهند. تنها رویه دوم برای آنها امکان داشت. از اینرو بر همان را بعموان خدا در تعالیم خود وارد نمودند؛ با در نظر گرفتن اینکه این عمل در درجه دوم قرار دارد.

هم چنین - همانطوریکه بودیسم حدید تعلیم می دهد - این نظریه که بجای و راستگاری در ایمان به بودا آمی تابها<sup>۱</sup> است زائیده تأثیر و نفوذ هندوئیسم یک خدائی است. این تابع نظریه ظاهری و عینی برهمائیزم جدید است.

این نظریه طاهری و عینی را سامکارا وضع نکرده. بلکه آنرا حاصرو آماده در برهمائیزم عصر خود پیدا کرده و فقط آن را مجاز شمرده است. ولی برهما سوترا هیچ بآن اشاره نکرده و فقط به اوپی شاد پای بند بوده است.

میگویند که سامکارا آئین براهمائی را بکمال رسانده. این صحیح است. ولی ناآل هم انحطاط آئین مزبور آغاز می شود. سامکارا عرفان برهمائی پیوستن روح فردی بروح جهاسی را بسط داده و عظمت و شکوه آن را برقرار میسازد. ولی در عین حال در جنب آن عرفان و ایمان دیگری را نیز می پذیرد. این امر امپراتوران رم را بخاطر می آورد که اجازه میدادند در سرزمین امپراتوری اقوام وحشی مستقر گردند بامید اینکه بدین وسیله جلو خطر آنها را سد خواهند کرد.

عرفان و ایمان هندوئی تسلیم بخدا بر عرفان برهمائی از این لحاظ

## ۱۱- بینش بر ازمائی جهان

در قواس مانو . (مابی)

در فوانین مانو که شهرت باستانی دارد بیک مسئله برمیخوریم و آن عمارت ار تطبیق بینش بر ازمائی جهان وهستی است برزندگی عملی. مانو بدر آسمانی و ربابی نژاد انسانی است . میگویند بر ازمای قوایی را که ریدکی افراد و حامعه را تنظیم می نماید باو آشکار نموده؛ سپس وررند او بر کو<sup>۲</sup> آنها را باسانها اعلام داشمه .

جمع آوری قوانین مانو بین ۲۰۰ پیش از مسیح و ۲۰۰ بعد از آن انجام گرفته ولی مسلما شامل عناصر خیلی کهن تری است . در سش بخش نخستین آثار خلقت جهان و طبقه برهمان بحث میشود. در بخش هفتم از شاه و وظائف او ؛ در هشتم و نهم از قوانین ؛ در دهم از طبقات ؛ یازدهم از رسوم و ادعیه که موجب بحثایش گناهان میشود؛ در دوازدهم از بازگشت در ابدان دیگر و رهائی گفتگو میشود .

سامکارا که طرفدار نظریه «مایا» است ممکن نیست بتواند برای اخلاق ارزش و اهمیت واقعی قائل شود . در يك جهان غیر واقعی برای عمل و اخلاق مأموریت و نقشی نمیتواند باشد .

با قبول اینکه حتی برای آنهاییکه پای بند زندگی روزانه هستند راه نجاتی باز است ؛ سامکارا امتیاز بزرگی با ثبات جهان و واقعیت آن می دهد . ولی از تصریح و اذعان اجتناب می نماید . حتی بنظر می آید که اصلاً از آن آگاهی ندارد .

فرزدان او بوبه خود صاحب فرزند می شوند مانند مرتاضی سر به جنگلها نهد ؛ در ربع چهارم حیات خود آخرین علائقی را که بین او و جهان هنوز موجود است قطع و مانند مرتاض حقیقی تمام توجه و وقت خود را بسوی آنچه غیر مادی و ابدی است معطوف سازد. باید عدم تعلق و رهائی خود را با رفتار خود نشان بدهد. باید گفته های او حقیقت محض و قلب او چون آینه صاف باشد . با سزاها را تحمل نماید . بکسی کینه نرزد و کسی را مورد تحقیر قرار ندهد . خشم را با حشمت جواب ندهد. در پاسخ ناسزاها حرف خوب بگوید .

اگر قوانین ما بویقیدی محض را که اید آل بحسب آئین برهمنائی بود کنار میگردد و ایده آل عمیق تر و اصیل تر را بجای آن میگردد ؛ این امر را بدون تردید باید اثر تأثیر و نفوذ بودیسم دانست .

برهمن مرتاض مرگ خود را جسجتو نمی نماید؛ بلکه در انتظار پابان حیات خود می نشیند . شاه نیز باید مورد احترام قرار گیرد . وظیفه او پاسداری حق و حمایت ارضعفاست . «نظام جهان منوط به مکافات و مجازات است. زیرا انسانی که ذاتاً پاکدامن باشد با آسانی پیدا نمیشود.» ولی تنبیه مؤثر نیست مگر اینکه شاه درستکاری آن را اجرا نماید . «تنها شاهی که برهمنهای خود غالب آمده باشد میتواند رعایای خود را مطیع و فرمانبردار نگاهدارد .» «او باید از شکار، باری و خواب روزانه، بدگوئی، زن و مستی و رقص و آواز و مسافرت های بیهوده بپرهیزد .» وی باید از برهمنان پیر متواضع بودن را بیاموزد. او باید از خشونت و تصاحب اموال و املاک رعایای خود احتراز جوید .

در جنگ باید مردانه باشد . دشمن فراری ، بدون اسلحه و اسیر را نزنند . حيله های ناجوانمردانه و تیرهای مسموم بکار نبرند .

بنابر قوانین مانو برهمن فرستادگان و تعلیم یافته گان - برهما - خدا هستند که مالک جهان است . باید آنها را مانند موجودات آسمانی تجلیل کرد . يك نفر برهمس اگر ده سال داشته باشد بریکنفر صد ساله از طبقه جنگجویان تفوق پدري دارد . اگر برهمنی مرتکب تمام جبايات شده باشد نمی توان او را محکوم بمرگ کرد بلکه فقط باید محکوم به تعید گردد . برگتری گناه عبارت از کشتن یکنفر برهمن است . فقط مرگ میتواند کفاره این چنین قتل باشد . در اینصورت هم قاتل در کالبد حیوان درنده ای دنیا بر میگردد . کسیکه موهای برهمنی را مست کرده باشد باید دست او بریده شود . اگر کسی بمیرد و وارث طبیعی نداشته باشد ثروت و اموال او به برهمان میرسد . اگر برهمنی گنجی پیدا نماید می تواند همه آنرا برای خود نگاهدارد ؛ و اگر پادشاهی گنجی پیدا نماید باید سهمی از آن ببرهمان بدهد . هر فرد از طبقات پائینی که برهمنی را مورد احترام قرار دهد در سلك طبقات عالی دنیا برمی گردد .

اما قوانین مانو و ظایف برهمان را هم می شمارد: برهمنی که نادان باشد موجود بی مصرفی است مانند فیلی در جنگل . برهمنان باید مرا از حرص و آز و خود خواهی و دروغ باشد . آنان باید مهمان دوست و از هر لحاظ بدو ایراد ، خیر خواه حتی در باره افراد طبقات پائین باشند . وی اجازه ندارد به تعبیر خواب ، پیشگوئی ، حادوگری و ستاره شناسی پردازد . باید دقیقاً فرمان عدم خشونت ( آهیمسا ) را مراعات نماید . با وجود این میتواند قربانیهارا ذبح نماید و از گوشت آنها تغذیه کند .

باید نخستین ربع حیات خود را در خانه پدری و خدمت معلم ( گورو<sup>۱</sup> ) خود بسربرد ؛ در دومین ربع آن پدر خانواده گردد ؛ در آغاز ربع سوم هنگامیکه



نماید . هر فروش مدت ده روز با تراضی طرفین ممکن است فسخ شود .  
« باید میان زن و شوهر وفاداری تا روز مرگ ادامه یابد . اینست

آنچه باید به منزله قانون عالی و نهائی زناشویی شمرده شود . »  
قوانین مانو درباره زن بالحن تحقیر آمیز گفتگو می نماید . با وجود این حقوق او را مراعات می نماید . یکمرد فقط پس از هفت سال سترونی زن میتواند او را طلاق بدهد . اگر فرزندی که او دنیا می آورد همه بمیرند آنوقت پس از ده سال میتواند او را طلاق بدهد . جدائی از یکزن خوب و پاکدامن ولی همیشه بیمار مجاز نیست مگر با رصایت خود وی .

رن آستن هم مانند یک برهنه و مرتاض حق مسافرت مجانی در قایق دارد . اصولاً قوانین مانو ازدواج مجدد بیوه زنان را مردود می شمارد ؛ ولی بعنوان یک عمل معمولی و جاری در این باب سخت گیری نمی نماید . قوانین مانو کوچکترین اشاره ای بر رسم سوزاندن بیوه زنان در تل آتش جسد شوهران شان نمی نماید . از این رسم نام برده نمی شود مگر در جدیدترین قسمت های جمع آوری شده قوانین . با وجود این رسم مزبور باید از خیلی قدیم معمول بوده باشد ؛ زیرا نویسندگان یونانی دوره اسکند کبیر از آن سخن می رانند . شاید رسم مزبور در ابتدا فقط در خانواده های شاهان و جنگجویان معمول بوده ؛ بدون اینکه قاعده قطعی و مطلق بوده باشد . و هیچوقت معمول به عامه نبوده است . رسم مزبور در ۱۸۲۹ از طرف مقامات انگلیسی ممنوع گردید .

افراد خارج از طبقات (کاندالاهای) باید در خارج دهکده ها اقامت نمایند و اجازه ندارند چیزی غیر از سنگ ، الاغ و ظروف شکسته و لبه پریده

باید نارعایای خود باملايـمت رفتار نماید . اگر تنبيه لازم آيد بايد اول با سررشتهای ساده و سپس باتويـخهای شديد ؛ بعد با جریمه باشد و به تنبيههای بدنی توسـل نحوید مگر همگامیکه هیچ راه دیگری مؤثر نباشد .

«وی باید ماسـد را الو باشد و مالیات و عوارض را از رعایای خود با احتیاط و آهسته آهسته بگيرد .»

او باید برای ريردسان خود صاحب حویـی باشد . اگر بیچاره وی را توهين نماید باید چشم پوشی کند . «همانطوریکه رمين همه نوع محـلوفات و موجودات را تحمل میـسـابد ؛ شاه بـر ناید تمام اتـاع و رعایای خود را تحمل کند .» وی باید همیشه صـعیـفان و بیـوه زنان بدون ورید را مورد حمایت خود قرار دهد .

در سیاست خارجی میتواند از وجود برهمنان مجرب استفاده نماید ؛ کشور خود را با فتوحات مسالمت آمیز وسعت دهد . از پاشیدن تحم بفاق در میان دشمنان خود پرهیزد . ولی بکوشد با اعدا کرات دوستانه آنها را بسوی خود جلب کند .

قوایـس مانو از روشهای قصائی ، وام ، قرار داد ، بازرگانی ، توهين ؛ دردی جراحات بدنی ، زبـاشوئی ، حق وراثت ، مسئولیت و تکالیف طبقات هم بحث میـنماید .

دردی شدید و گاهی نامرک مجازات میشود . اعضاء طبقات پائین با شدت کمتر مجازات میشوند تا اعضاء طبقات عالی .

«باری و شرط بدی ؛ ناید همانند دردی شمرده شود» درباره این

«دردان بقادر» باید تنبيهات بدنی بکار برده شود .»

بدهکار مفلس باید ماکار کردن برای طلبکار دین خود را جـبـران

حایات را بخشوده می گردانند. «حشرات . مارها، پروانه ها، چهارپایان، پرندگان و گیان در نتیجه ریاضت به آسمان میرسند.» قوانین مانو نجات و راستکاری و سعادت را از نظر دور نداشته . برای رهایی از سلسله بازگشتها به حیات باید ودا را شماحت ؛ بمعنای آنها مسلط گردید . دستور «آهیمسا» را مراعات کرد . وظایف طبقاتی را انجام داد . ار هر گونه پلیدی دوری حسست و تمرین و تمرکز فکری و روحی کرد .

وردريك نيچه در «آنته کریسن» خود قوانین مانو را «يك ابر فوق العاده پر معنی و عالی» نامیده می گوید : « اسجیل را در ردیف و همسان آن قرار دادن گناه بزرگ نیست بفر حواهد بود.» نیچه نظریه خود را بدین نحو توجیه می نماید که در این اثر طبقات عالی و اصیل، فلاسفه و جنگجویان در راس توده مردم قرار گرفته و بر آن تسلط دارند؛ امریکه انات بر بخوت و بر سکوه حیات است.» نیچه چنین نتیجه میگیرد: «خورشید بر تمام این کتاب می درخشد .»

نظر می آید که نیچه حقیقه روح قوانین مزبور پی برده بوده ؛ و گرنه باید توجه می داشت که در آنها انکار جهان و حیات موج میزند . و از طرف دیگر با قائل شدن به تفکیک طبقات آنها مانند اناجیل جانب طبقات ضعیف را گرفته و خدمت اقویا را بر صغفا توصیه می نماید . پس قوانین مزبور باید بیشتر از اناجیل مورد ستایش نیچه قرار می گرفت . نیچه در اثر خود موسوم به خواست سلطه می نویسد : « در قوانین مانو یکنوع سمی تبسم یعنی روح و فکر کشیشی بدتر از همه جای دیگر وجود دارد .»

برای عظمت و عمق این «فکر و روح کشیشی» نیچه هیچ تفاهمی

نشان نمی دهد

داشته باشند .

نوشیدن مشروبات سکرآور برای افراد سه طبقه عالی ممنوع است . برهمنان و جنگجویان نباید پول به ربح بدهند .  
فقر و قحطی تمام قیود و احکام و مقررات مربوط باختلاف طبقاتی را از بین می برد . در صورتیکه افرادیکی از طبقات عالی امکان بدست آوردن غذای دیگری نداشته باشند ؛ حتی میتواند گوشت سگی را که یک نفر خارج از طبقات به آنها داده باشد بخورند .

کشتن موجودات زنده و آزار آنها بجز از موارد قربانی صراحتاً ممنوع شده . قوانین مانو حتی میخواهد نظریه جائینزم را در مورد کراهت کشت و ررع قبول گرداند . درایمورد نظریه « مردان پاکدامن » را بالحن تأیید بازگو می نماید که آنان معتقداند که کشت و زرع شغل قابل تمجیدی نیست . زیرا گاو آهن زمین و جانوران کوچکی را که در آن زندگی می نمایند صدمه میزند . با وجود این یاد آورد میشود که اشخاص دیگری کشاورزی را مجاز می دانند .

برای کشتن هزار حیوان کوچک مهره دار ؛ برهمن باید همان کفاره و دبه را بپردازد که برای کشتن يك فرد طبقه پست می دهد . برای قطع درختان میوه دار ، بوته ها ، و گیاهان در گل وی باید صدبار بعضی متون و دارا تکرار نماید .

بطور کلی ذکر متون ودا ، قربانی و ریاضت هر گونه گناه و خطارا می زداید . در قوانین مزبور به ارزش و اهمیت اعتراف نیز توجه گردیده . «اگر مردی که مرتکب گناهی شده خود بخود به آن اعتراف نماید ؛ از آن مبری میگردد - ، مانند ماری که ا پوست خود رهائی می یابد . »  
مؤثرترین عامل رداینده گناه از تیاض است که اگر جداً انجام گیرد بزرگترین

آمدند و مذهب عامه را در جهت يك خدائی اخلاقی پیش بردند .  
 از جریان این تحول اطلاع و آگاهی بسیار ناقصی داریم . اطلاع  
 ما نسبت بآن دوره دورادور محصور به چیزهائی است که بر همان نقل  
 آن را صلاح دیده اند . فقط میدانیم که محتملاً پرستندگان کریشنا<sup>۱</sup>  
 بوده اند که قبل از همه به يك نوع يك خدائی اخلاقی رسیده اند .  
 مبدا پرستش و ایمان کریشنا چندان روشن نیست . کریشنا  
 (یعنی سیاه و تاریك) فرزند واسودوا<sup>۲</sup> و دواواکی<sup>۳</sup> بوده . احتمالاً قهرمانی  
 بوده که به مقام خدائی رسانده شده و بعدها مانند تجلی خداویشنو<sup>۴</sup> شمرده  
 می شود . در سرودهای ودائی ویشنو در ردیف اول خدایان شمرده  
 نمی شود . ولی در جریان قرون اهمیت و ارزش آن بیشتر می شود تا  
 موقعیکه شاید در حارج محاول برهمی به عنوان تنها خدا مورد پرستش  
 قرار می گیرد .

این دین عامه بگانه پرستی را تعلیم میدهد ؛ ولی در همان حال  
 تعدد خدایان هم انکار نمی گردد . و ایدو نظریه را بدین نحو باهم  
 آشتی میدهد که خدایان متعدد تجلیات (آواتارا<sup>۵</sup>) يك خدا هستند .  
 پس با پرستش خدایان متعدد در واقع يك خدا را پرستش می نمایم .  
 این طرز دید قبل از یکی از سرودهای ریگ ودا جین دیده میشود :  
 «آنان از میترا<sup>۶</sup> . ایندرا<sup>۷</sup> . وارونا<sup>۸</sup> . و آگنی<sup>۹</sup> نام برده اند .

اگر چه وجود یکی است و بیشتر نیست ؛ ولی سرود خوانان  
 آنرا با سامی گوناگون می نامند .» در بعضی گروههای هندوئی سیوا

1- Krishna 2- Varsueva 3- Davaki 4- Vishnu  
 5- Avatara 6- Mitra 7- Indra 8- Varuna  
 9- Agni

## ۱۲- هندوئیسم و عرفان بها کتی

چگونه طرز تفکر هندوئی که بودیسم و برهمنیسم بعدی در نظریه خود برای آن باید چنان امتیاراتی قائل شوند پدید آمده است . تقریباً از یکهزار سال پیش ارمسیح هم چنانکه مؤخرترین سرودهای ودانشان میدهد مذهب چند خدائی هند درجه یک خدائی اخلاقی شروع بتحول نموده . ولی برهمنان هیچ گامی در تأیید آن بر نمیدارند . آنها توحهی به تکمیل و تعمق در مذهب عامه نداشتند و آنرا بمنزله مداء حرکت برای نیل به حقیقت عالی نمی دانستند . برهمنان معتقد بودند که فقط با تعمق و تفکر درباره براهمان می توان بحقیقت عالی رسید .

با وجود این نمایل به یک خدائی اخلاقی در داخل چند خدائی هندی باقی بود . اگر چه برهمنان در برابر آن رویه بی اعتنائی پیش گرفتند . از طرف دیگر شخصیت های پیامبرانه در خارج طبقه برهمنان بیرون

آمدند و مذهب عامه را در جهت يك خدائی اخلاقی پيش بردند .  
 از جریان این تحول اطلاع و آگاهی بسیار باقصی داریم . اطلاع  
 ماست بآن دوره دورادور منحصر به چیزهائی است که بر همان نقل  
 آن را صلاح دیده اند . فقط میدانیم که محتملاً پرستندگان کریشنا<sup>۱</sup>  
 بوده اند که قبل از همه به يك نوع بك خدائی اخلاقی رسیده اند .  
 مبدا پرستش و ایمان کریشنا چندان روشن نیست . کریشنا  
 (یعنی سیاه و تاریك) فرزند واسودوا<sup>۲</sup> و دواواکی<sup>۳</sup> بوده . احتمالاً قهرمانی  
 بوده که به مقام خدائی رسانده شده و بعدها مانند تجلی خدا ویشنو<sup>۴</sup> شمرده  
 می شود . در سرودهای ودائی ویشنو در ردیف اول خدایان شمرده  
 نمی شود . ولی در جریان قرون اهمیت و ارزش آن بیشتر می شود تا  
 موقعیکه شاید در خارج محافل برهمنی به عنوان تنها خدا مورد پرستش  
 قرار می گیرد .

این دیں عامه بگانه برستی را تعلیم میدهد ؛ ولی در همان حال  
 تعدد خدایان هم انکار نمیگردد . و ایدو نظریه را بدین نحو باهم  
 آشتی میدهد که خدایان متعدد تجلیات (آواتارا<sup>۵</sup>) يك خدا هستند .  
 پس با پرستش خدایان متعدد در واقع يك خدا را پرستش می نماییم .  
 این طرز دید قبل از یکی از سرودهای ریگ ودا چسبیده میشود :  
 «آنان از میترا<sup>۶</sup> . ایندرا<sup>۷</sup> . وارونا<sup>۸</sup> . و آگنی<sup>۹</sup> نام برده اند .

اگر چه وجود یکی است و بیشتر نیست ؛ ولی سرود خوانان  
 آنرا با سامی گوناگون می نامند .» در بعضی گروههای هندوئی سیوا

1- Krishna 2- Varsueva 3- Davaki 4- Vishnu  
 5- Avatara 6- Mitra 7- Indra 8- Varuna  
 9- Agni

## ۱۲- هندوئیسم و عرفان بها کتی

چگونه طرز تفکر هندوئی که بودیسم و برهمنیسم بعدی در  
بطریقه خود برای آن باید چنان امتیاراتی قائل شوند پدید آمده است .  
تقریباً از یکهزار سال پیش ارمسیح هم چنانکه مؤخرترین  
سرودهای ودانشان می دهد مذهب چند خدائی هند درجه يك خدائی  
اخلاقی شروع بتحول نموده . ولی برهمنان هیچ گامی در تأیید آن بر  
نمیدارند . آنها توجهی به تکمیل و تعمق در مذهب عامه نداشتند و آنرا  
بمنزله مداء حرکت برای نیل به حقیقت عالی نمی دانستند . برهمنان  
معتقد بودند که فقط با تعمق و تفکر درباره برهمنان می توان بحقیقت  
عالی رسید .

با وجود این بمایل به يك خدائی اخلاقی در داخل چند خدائی  
هندی باقی بود . اگر چه برهمنان در برابر آن رویه بی اعتنائی پیش گرفتند .  
از طرف دیگر شخصیت های پیامبرانه در خارج طبقه برهمنان بیرون



بالا تر از این هندوئیزم نحت تأثیر آئین بر اهلانیزم قرار گرفته .  
 يك خدائی هندو فرقی بادی رر تشت و پیامبران اسرائیل در ایدو امر  
 است که اولاً در هندوئیزم خدا خالق ، موجود ، در جنب و در فوق  
 جهان نیست بلکه علت نخستینی است که جهان از آن نشأت یافته . پس  
 اساساً دین يك اصلی است . ثانیاً هندوئیزم به انسان نه تنها ماسد زرتشت  
 و پیامبران یهود تبعیت و اطاعت از خدا را توصیه می کند ؛ بلکه میخواهد  
 که انسان با تسلیم مطلق ( بها کتی ) یکوع وحدت و پیوستن عرفانی بآن  
 بدست آورد . هندوئیزم آئین يك اصلی و در عین حال عرفانی است .  
 ریرا نحت تأثیر بر اهلانیزم تکامل یافته است . آئین عرفانی هندوئیزم  
 نسبت به عرفان بر اهلانیزم مانند ماه نسبت بآفتاب است که تمام روشنائی  
 خود را از آن اخذ می کند .

منشاء مذهب بها کتی را باید در افکار و معقدات مردمان هندی  
 غیر آرینی دانست . باوجود این دیداری عامه که از اعتقادات ساکنین  
 بیش از آرین هاملهم می شد و به یروان خود تسلیم محض و مطلق بخدارا  
 را توصیه می کرد تحت تأثیر عرفان بر اهلانیزم تکامل و گسترش یافته است .  
 بعضی ها چنین اظهار کرده اند که هندوئیزم بها کتی در جنوب هند پدید  
 آمده و سپس به شمال آن سرایت کرده است . این نظریه ممکن است  
 متنی بدلائل قابل قبول باشد . من حمله ای که سامکارا دکتور بر اهلانیزم  
 که برای نخستین بار عرفان بها کتی و عرفان بر اهلانیزم ؛ هر دو را مجاز  
 و قانونی شمرده از هند جنوبی بوده است .

اختلاف اساسی میان عرفان بر اهلانیزم و عرفان بها کتی در این  
 است که در این عرفان اخیر سخن از امحاء روح فردی و شخصی در روح  
 کل و جهانی نیست . بلکه وحدت و یکی شدن شخصیت انسان باشخصیت

جسای ویشنو را می‌گیرد . در گروههای دیگر برهما بعنوان حدای واحد شناخته می‌گردد .

هندوئیزم يك دين كاملا تعريف سده و مشخصی نیست و متضمن عناصر و اعتقادات متعددی است که بعضی از آنها اصل و مبداء آرینی و برخی دیگر غیر آرینی دارد . در بعضی از آنها گرایش به یگانه پرستی و در برخی دیگر بطور روش تمایل بتعدد خدایان دیده می‌شود .

به نظر می‌آید که کریشا (سیاه) در ابتدا یکی از خدایان دراویدی بوده . اما سیوا و الهه کالی<sup>۱</sup> (سیاه مؤنث) که در هندوئیزم نقش بررگی دارند مسلما آن چنان بوده‌اند .

در صفحات آینده مطور ما از هندوئیزم صورت و شکل يك خدائی دین عامه است که در آن کریشا ، ویشنو ، سیوا ، راما و براهما و خدایان دیگر مهم بمنزله تجلیات مختلف حدای واحد شمرده شده است .

در این هندوئیزم نحسول و تکامل یافته ویشنو ، سیوا<sup>۲</sup> و براهما تقریبا یکنوع تثلیث<sup>۳</sup> (تری مورتی)<sup>۴</sup> را تشکیل می‌دهد . همان خدا بر حسب مواقع و جنبه‌های سه‌گانه شخصیت و فعالیت خود سه‌نام به خود می‌گیرد .

نام معمولی خدا در هندوئیزم بهاگاوات<sup>۵</sup> یعنی مالک و قابل ستایش است . این آئین يك خدائی بابراهمانیزم که در جنب آن قرار گرفته مغایرت ندارد . چنانکه سنت و دارا مقدس و مقام برهمنان را محترم شمرده‌است .

1- Kali

2- Vishnu-Giva

3- Trinite

4- Trimuri

5- Bhagavat

دوره قدیم فقط به یگانه پرستی میرسد نه یگانه پرستی اخلاقی و خدا را در وراء خوب و بد و مفاهیم انسانی می داند .

با وجود این در يك نقطه هندوئیسم استقلال خود را در برابر براهمانیسم نشان می دهد، ولو اینکه در نظریه انکار جهان مقید و مجبوس است . باین معنی که نه تنها فعالیت و عمل را مجاز می شمارد بلکه برای آن ارزش و مقامی نیز قائل می گردد . البته راه دیگری هم نداشت . زیرا از این لحاظ که دین عامه است بایستی به تمایلات طبیعی آن توجهی هم داشته باشد .

به عبارت دیگر یگانه پرستی هندو که مذهب عامه و تحت تأثیر براهمانیسم بوده مجبور بود که نظریه فعالیت را در داخل انکار جهان بپذیرد و بدین نحو به تمایلات فطری و طبیعی توده مردم مقامی قائل شود . درست است که از فعالیت فقط انجام اعمال براهمانیسم را می خواهد ولی آن را با لحن دیگری توصیه می نماید . طریقت مزبور نمی تواند مانند برهمنان انجام اعمال طبقه ای خود در برابر انکار جهان مقام درجه دوم قائل شود . بلکه مجبور است ادعا نماید که فعالیت و عمل اگر درست مطابق روح تسلیم به خدا انجام گیرد همان ارزش انکار جهان خواهد داشت .

اینکه هندوئیسم یگانه پرستی از این لحاظ که مذهب عامه بوده مجبور می شود برای عمل و فعالیت ارزشی قائل شود یکموع مخالفت پنهانی تمایل طبیعی علیه فلسفه و فرامین روحانیان را نشان می دهد . هندوئیسم در برابر نفوذ آئین براهمائی اثبات و واقعیت جهان را نظراً کنار گذاشته ولی نتوانسته عملاً از آن دست بردارد .

این اختلاف و تناقض فاحشی را که میان تئوری و عمل دیده

رَبانی است . هندوئیسم در تجریدات و انتزاعات سرگرم نمی‌شود بلکه می‌کوشد که يك دین زنده و جاندار باقی بماند . رابطه‌ای را که بین خدا و انسان باید وجود داشته باشد همانند اتحاد و وصل عاشقانه تصویر می‌نماید . هرستایش و نیایش نست به ار خود گذشتگی و تسلیم محص در درجه دوم اهمیت واقع شده .

در سرودهای متعدد هندو عشق ربانی بهمان عبارات و اصطلاحات عشق زمینی تجلیل گردیده . همانطوریکه عرفای مسیحی سرود سرودها<sup>۱</sup> را که در ابتدا اشعار رافای بوده به‌عنوان کشش روح بسوی مالک خود تعبیر و تفسیر می‌نمایند .

عرفان هندوئی ار لحاظ دیگری هم ار عرفان براهمائی و هم جیس عرفان مسیحی منحص و متمایز می‌گردد : و آن ایست که بهیچ وجه ناظر بایده‌آل درویشی و نصوف نیست . این عرفان به انسان توصیه می‌نماید که حیات خود را چنان گذراند که تسلیم به‌خدا را عملا در تمام جهات هستی و عمل و پندار خود نشان بدهد .

باوجود این هندوئیسم انکار جهان را تعلیم می‌دهد و در زیر تأثیر براهمانیسم از پذیرش جهان که خاص مذهب عامه است کناره‌گیری می‌نماید . پس هندوئیسم نمی‌گوید که جهان مفهوم و معنائی دارد و اعمال انسانی می‌تواند در آن باخدمت در تحقق ترقی به‌دفع خود برسد . درهیچ حا مانند مسیحیت با انسان نمی‌گوید که عشق و مهر بخدا در عشق و مهر بآدمیان و خدمت بآنان تجلی می‌نماید . هندوئیسم هم مانند براهمانیسم فعالیتی برای انسان تعیین نمی‌نماید ، بگر فعالیت ناشی از تکالیف طبقه‌ای . در این وضع وابستگی در برابر براهمانیسم ، هندوئیسم

۱- Cantique des cantiques به‌سلمات

ماهابهاراتا<sup>۱</sup> و رامایانا<sup>۲</sup> است .

پورانانا یا صحیح تر پورانام «گزارشها و حکایات باستانی» است .

آنها مشتمل بر اساطیر و حکایات توأم با شرح و تفسیر و نتایج آنها است . تفکرات درباره جهان شناسی ، سلسله انساب خدایان . اصل و منشاء نژاد انسانی در آن نقش عمده دارد . قدیم ترین آنها احتمالاً از قرن چهارم قبل از مسیح و شاید نیز قدیم تر از آنست .

اما ماهابهاراتا و رامایانا تقریباً متعلق بقرن دوم بعد از مسیح است . باوجود این بینش اولیه آنها اقل از قرن ۴ پیش از میلاد و موضوع آنها طبعاً از آنهم قدیم تر است .

شاید مذهب هندوئی بهاکتی قدیم تر از مذهب بودا باشد . ولی مسلماً جدیدتر از آئین براهمائی بوده و از آن تأثیر گرفته است . پس آغاز تحول مذهب عامه را که منتهی به هندوئیزم یگانه پرستی می شود می توان از قرن هشتم تا هفتم قبل از مسیح دانست .

اینکه بودا از مذهب بهاکتی نام نمی برد دلیل این نمی شود که مذهب مذبور در زمان او وجود نداشته . زیرا بودا با آئین های مختلفی که پیرو انکار جهان بوده اند وارد بحث گردیده ولی معتقدات عامه و توده مردم را طرف توجه قرار نداده است .

نخستین مذاکره بزرگی که در آن واقعیت هندوئی جهان با عدم واقعیت براهمائی آن در برابر هم قرار می گیرد در مجموعه شعر بهاگاواد گیتا<sup>۳</sup> گنجانده شده در ماهابهاراتا است .

---

1- Mhabharata

2- Ramayana

3- Bhagavd-Gita

می‌شود چگونه می‌توان توجیه کرد ؟ .

در ابتدا هندوئیسم نمی‌خواهد با انکار جهان مخالفت نماید . بلکه مهم برای آن قانونی و مجاز شمردن فعالیت است . از اینرو به تلفیق انکار جهان با یکموقع اثبات آن اقدام می‌نماید .

واضح است که سازش دادن دو چیز متضاد غیرممکن است . هر اندازه اثبات جهان زمینه مساعدی پیدا می‌نماید انکار آن عقب نشینی می‌کند . البته می‌توان کوشید که این امر را به زور استدلال از نظر دور داشت ؛ ولی نمی‌توان آنرا از میان برد .

در هندوئیسم اثبات جهان تدریجا در برابر انکار آن - که از طرف برهمن بر افکار هندی تحمیل گردیده بود - قوت می‌گیرد و بالاخره بر آن چیره می‌شود - ولی چیرگی با تأئید و باری عمل و اخلاق انجام می‌گیرد .

نه‌اتات جهان و نه اخلاق هیچکدام به تنهایی نمی‌تواند بر نظریه انکار آئین برهمنی غالب آید. در آئین بودا اخلاق با همه عمق و عظمت آن فرع و منوط بآن می‌ماند .

در هندوئیسم نخستین اثبات جهان که جزو تسایل انسانی است در برابر انکار آن تسلیم می‌شود . فقط هندوئیسم جدید که (اتیک) اخلاق و ائات جهان در آن با هم متحد می‌شود آن نیرو را در خود خواهد دید که مبارزه با انکار جهان را به پایان برساند .

مابع عمده ما در مورد هندوئیسم باستانی عبارت از پوراناها و مطالعات فلسفی دینی گنجانده شده در دو حماسه بزرگ هندی به نام

می‌شود . در نتیجه آنها به‌پسر عموهای خود اعلان جنگ می‌دهند . همه شاهزادگان و پهلوانان ؛ طرف این دسته یا آن دسته را می‌گیرند . پس از جنگی که در دشت کورو در شمال دهلی هیجده روز طول کشید باقی ماندگان آن پیمان صلح می‌بندند و از آن پس در صلح و صفا به‌سر می‌برند .

این داستان تقریباً نصف اشعار را تشکیل می‌دهد . بقیه آن عبارت از قضایای فرعی خواه خارج از موضوع و خواه قسمت‌های تعلیمی است . بهترین و زیباترین این داستانها داستان پادشاه نالا<sup>۱</sup> و زن وفادار او دامایانتی<sup>۲</sup> و داستان شاهزاده خانم ساویتری<sup>۳</sup> است . ساویتری با شاهزاده بنام ساتیاوا<sup>۴</sup> ازدواج می‌نماید؛ با اینکه می‌داند وی در جریان سال خواهد مرد . در روز مقدر درخواست وی برای زنده ماندن همسر خود از خدای مرگ که برای شکار قربانی خود آمده بود مورد اجابت واقع می‌شود . این دو داستان زیباترین گوهر ادبیات جهانی است .

بین اشعار تعلیمی که جزو مهابهاراتا شمرده می‌شود مهم‌تر از همه بهاگاواد گیتا «سرود انسان نجات‌یافته» است . این سرود خوان خوشبخت عبارت از کریشنا است که مانند تجلی ویشنو نشان داده شده . بهاگاواد گیتا متعلق به قدیم‌ترین عناصر مهابهاراتا بوده و می‌توان تاریخ آن را (باستانی بعضی ملحقات بعدی) از قرن سوم قبل از مسیح دانست . احتمال داده می‌شود که بهاگاواد گیتا در اصل يك نوشته مستقل منسوب به یگ گرو هندوئی بوده که بعداً جزو مهابهاراتا قرار داده شده است .

بهاگاواد گیتا که در ابتدای کتاب ۶ حماسه قرار گرفته مقدم بر

مهابهارا تا مخلص «مهابهاراتاخیانام»<sup>۱</sup> یعنی داستان «نبرد بزرگ بهاراتا» است .

این داستان حماسی تقریباً شامل صد هزار بیت و وسیع ترین ادبیات جهانست .

داستان در ناحیه دهلی رخ داده . شاهزادگان خانواده بهاراتا که در ودانام آنها برده شده بر قوم کورو<sup>۲</sup> حکومت می نمایند . آنها با پسر عموهای خود پنج شاهزاده پاندو که يك زن زیبا بنام شاهزاده خانم دروپادی<sup>۳</sup> دارند ( چیزیکه به خودی خود قدمت موضوع داستان را نشان می دهد ) در جنگ هستند . در میان پنج شاهزاده پاندو<sup>۴</sup> یا پاندوا یودیس تیرا<sup>۵</sup> با انصاف و مروت ، بهیما<sup>۶</sup> بازور و قدرت خود و آرجونا<sup>۷</sup> با تیراندازی خود مشهوراند . دو طرف جدال توافق می نمایند که اختلاف خود را با طاس تخته نرد تصفیه کنند . در نوبت اول پاندوها تمام ثروت خود را باخت به علاوه باید زن مشترك خود در وپادی زیبا را بدشمنان خود بسپارند . برای اجتناب ازین ننگ پادشاه کوروها بازی را بهم میزند .

نوبت دوم هم بصرر پاندوها تمام می شود . آنها بایستی دوازده سال با دروپادی در جنگلی بسر برند و سال سیزدهم راهم در کشور بیگانه بطور ناشناس بمانند . پس از گذراندن سیزده سال پرماجرا آنها کشور خود را مطالبه می نمایند . ولی شاهان کورو در خواست آنها ارذمی کنند . بالاخره آنان به پنج دهکده قانع می شوید . آنهم مورد موافقت واقع

1- Mahabharata-Khyanam      2- Kurus

3- Draupadī      4- Pandus یا Pandava      5- Yudisth-

ira      6- Bhīma      7- Arjuna



## ۱۳- بها گاو اد گیتا

چگونه بها گاو اد گیتا عمل و فعالیت را توجیه می نماید در عین حالی که نمی خواهد از نظریه انکار جهان صرف نظر نماید .

اتر مزبور بینش براهمائی جهان را بدون قید و شرط قبول می نماید . کریشنا می گوید که جهان هیچ معنی و مفهومی ندارد و بغیر از بازیچه که خدا برای سرگرمی خاطر خود بکار انداخته چیز دیگری نیست . «بانپروی ساحرانه» «مایا» خود ؛ همه موجودات را مانند عروسکهای حیمه شب بازی روی صحنه می گرداند .»

برهمان چنین نتیجه می گیرند . انسانی که شناسائی حقیقی جهان رسیده باشد باید خود را از معرکه بازی کنار بکشد و تماشاگر خونسرد و بیحرکت و بی قید بماند . ولی کریشنا چنین نتیجه گیری را نمی پذیرد . وی معتقد است انسانی که خود را بخدا تسلیم و تفویض می کند موظف است که درین بازی شرکت نماید ولو هر قدر این بازی در نظر وی گنگ و نامفهوم باشد .

شرح و تصویر جنگ بزرگ است .

پیش از نبرد دو طرف در باره مقررات جنگ متوافق می‌رسند . فقط باید جنگجویان مساوی و یکسان باهم طرف شوند . ارابه‌های جنگی علیه ارابه‌های جنگی ، فیله‌ها در مقابل فیله‌ها ، سواران علیه سواران پیاده‌ها با پیاده‌های طرف . نبرد باید پس از نقض یکی از مقررات آغاز گردد . آنهاییکه اسیر می‌شوند ؛ آنهاییکه در نتیجه صدمات وارده کنار گذارده می‌شوند، بالاخره فراریان نباید کشته شوند (دستوری که در قوانین مانو نیز دیده می‌شود) مردان بار و به ، حیوانات باربر و پالان دار، نوکران اسلحه بر موزیک زن‌ها و بطور کلی افراد غیر جنگی باید درمان باشند .

در حالیکه دو ارتش حاضر به نبرد صف بسته‌اند دغدغه حاطری بر ارجونا<sup>۱</sup> پهلوان بی‌باك دست می‌دهد . وی از خود می‌پرسد آیا واقعاً باید دستور جنگ بین خانواده خویشاوند بدهد و مسئولیت آن‌چنان کشتار را بگردن بگیرد . در حال تردید در روی ارابه خود بیحرکت می‌ماند . آنوقت کریشنا که راننده ارابه اوست می‌گوید که وی نه تنها حق دارد بلکه وظیفه دارد که فرمان نبرد را صادر نماید .

پس پهاگاواد گیتا نه تنها از مسئله کلی مجاز بودن عمل و فعالیت سخن می‌راند ؛ بلکه می‌کوشد که عمل غیر اخلاقی را نیز موجه نشان بدهد . راهی که برای اثبات مجاز بودن فعالیت و عمل پیش گرفته بآن امکان می‌دهد و حتی مجبور می‌سازد که بادر نظر گرفتن بعضی شرایط مجاز بودن عمل خلاف اخلاق را نیز موجه بشمارد .

باشد ؟ باید بداند مادامیکه زندگی می نماید می تواند لحظه دست از عمل بردارد . کریشنا به آرجونا چنین میگوید : « ماندن در زندگی نمی توانی ؛ مگر با ماندن در فعالیت . »

بهاگاوادا گیتا می بیند که انکار جهان نمی تواند باقی بماند مگر اینکه دائماً به اثبات آن گردن نهیم . بالاخره باین نتیجه میرسد که انسان باید حق انجام عمل و فعالیت لازم برای نگاهداری حیات و انجام وظایف را برای خود قائل گردد .

بهاگاوادگیتا همان عقیده بر امانیسم را - که فعالیت را باوظایف طبقه ای مجاز و موجه می شمرد - اتخاذ نموده و آنرا گسترش می دهد و بدین نحو باین مرحله میرسد که هم فعالیت و هم عدم فعالیت را بیک عنوان مجاز شمارد . اگر نظام خدائی جهان مستلزم فعالیت و عمل باشد در اینصورت چیزی بالاتر از آن نخواهد بود .

کریشنا می خواهد که انجام عمل از روی وارسنگی قلبی و باطنی صورت گیرد ، و وقتی که وی از فعالیت و عمل سخن میگوید منظورش تنها انجام تکالیف طبقه ای است نه هر عملی که انسان بر حسب تمایلات و محرکهای طبیعی انجام میدهد . برای فهم بهاگاوادگیتا باید همیشه بخاطر داشته باشیم که افق دید آن همان اندازه محدود و تنگ است که برهمانیسم .

انسان نباید بخاطر فوایدی که برای خود یا دیگران انتظار دارد دست بکار بزند .

وی باید از اینکه میل رسیدن به نتیجه ای محرك آن باشد خود داری نماید . اگر دست بعملی میزند و کاری انجام میدهد باید منحصرأ بخاطر وظیفه و تکلیف باشد بدون داشتن کوچکترین منظور انتفاعی .

صحیح است که کرشینا عدم فعالیت را آنچنانکه برهمنان توصیه می نمایند در بست طرد نمی کند . «اعراض از فعالیت و فعالیت هر دو منتهی بسعادت و نجاح است ؛ با وجود این بین آندو باز عمل بهتر از خود داری است .»

علاوه بر این چیزی که اهمیت دارد واقعاً خودداری از عمل نیست . « برای رهائی از فعالیت کافی نیست که انسان از عمل خودداری نماید . عدم فعالیت به تنهایی به کمال سوق نمی دهد . » عدم فعالیت حقیقی يك چیز روحی و فکری است .

انسان باید بآن مرحله برسد که هیچ کاری را بمنظور نفع و سود از روی کینه یا انتقام ؛ بسان آنهاییکه کور کورانه در جهان زندگی می کنند و در آن خوشی خود را می خواهند ؛ انجام ندهد . اگر قلب و روح وی از محرکهای انتفاعی عمل آزاد شده باشد ؛ هر قدر بخواهد کار بکند باز در عدم فعالیت بسر میبرد و از آن خارج نمی شود .

بهاگاوادگیتا همان راهی را می پیماید که قبلاً بودا در آن گام نهاده بود . بودا تحت فشار تمایل طبیعی ، انزوایاریاض را محکوم کرده و توصیه می نمود باید کوشید که بیش از همه چیز نسبت بجهان به وارسستگی نفسانی رسید . بهاگاواد از آنهم جلوتر می رود و وارسستگی نفسانی را بخود فعالیت و عمل هم تطبیق می کند و می گوید : « انسانی که در نهایت وارسستگی عمل میکند به هدف نهائی میرسد . » بالاترین درجه عدم فعالیت عبارت از انجام عمل است بطوریکه اصلاً آنرا انجام نمیدهد . بعقیده کریشنا ترك عمل و فعالیت نه خواست خداست و نه قابل تحقق . خود خدا با آفریدن جهان و برپا نگه داشتن آن بعمل دست میزند . پس انسان چگونه میتواند ادعای عدم فعالیت در سر داشته

«حتی يك جنایت كار بزرگ اگر ارته دل مرا مورد ستایش قرار دهد و تنها بمن فكر نماید باید مانند يك نفر درستكار شمرده شود. زیرا بانیت و فكر خوب عمل می نماید.»

«اگر تو بزرگترین همه گناهکاران باشی در زورق معرفت حقیقی تمام اقیانوس بدی و شر را خواهی پیمود و بساحل خواهی رسید.»  
پس کریشنا میتواند این حقیقت ساده را اعلام بدارد که انکار جهان و اختیار مستلزم انکار مسئولیت و خطا است.

دردنباله نظریه ای که کریشنا به آرجونا توضیح میدهد از او میخواهد که علیه پسرعموهای خود بجنگد. جنگجو باید بداند که او نیست که می کشد. وی انجام نمیدهد مگر کاری را که خدا خواسته. علاوه بر این باید بداند که بر حسب معرفت حقیقی در حقیقت امر؛ به قتل هست و به مرگ. فقط کالبد گذران وفانی معرض آن چیزی میشود که مرگ می نامند به نفس فنا ناپذیر.  
«هرکاری بکنی این شمشیر زنان صف کشیده در خط جنگ راه ما خواهند پیمود. در واقع آنها این جنگجویان حالابدست من نابود گردیده اند. توفقط آلت دست من باش.»

«همچنانکه مرد لباسهای کهنه خود را در میآورد تا لباسهای نو بپوشد؛ روح نیز کالبدهای کهنه را ترك می کند تا با کالبدهای نو دمساز گردد.»  
«زیرا آنکه رانیده شده پایانش مرگ است. و آنکه می میرد سروشتش باز آمدن. در برابر اجتناب ناپذیر شکوه وزاری بیفائده است.»  
کریشنا در پایان توضیح خود از آرجونا می پرسد: «آیا شك و تردید ناشی از نادانی تو برطرف گردید یا نه؟» آرجونا پاسخ میدهد:  
«آری حالا من ار شك و تردید رهائی یافتم.» سپس بدون مکث فرمان نبرد داد.

کانت نخستین کسی نیست که نظریه دستور بدون قید و شرط را صادر کرده است . نظریه مزبور قبل از کانت در گفته‌های کریشنا وجود داشته . « انسان فقط باید بعمل اندیشه نماید نه نتایج و فوائد آن . » در صورتیکه کانت حتی تعیین نمی‌نماید که تکلیف مطلق عبارت از چیست ؛ کریشنا تصریح می‌کند که تکلیف شامل فعالیت و وظایفی است که از طرف طبقه‌ای که شخص ارتولد بآن منسوب است تعیین میشود . این در عشق بخدا و تسلیم محض باوست که هر فعالیت باید صورت پذیرد . زیرا این خداست که در هر شخص عمل میکند . انسان باید ازین اشتباه منحوس که عامل حقیقی عمل خود اوست بیرون بیاید . هیچ عمل انسانی صورت نمی‌پذیرد مگر با اراده و مشیت خدا . کریشنا راه سازش دادن جبر و اختیار را بدین نحو بدست می‌آورد که بگوید انسان با تسلیم بخدا آزادانه و از روی اختیار عملی را که خدا بدست و باوساطت او انجام میدهد قبول می‌نماید .

ازین دیدگاه بلند کریشنا میتواند عملی را که در نظر عامه باید زشت و بد شمرده شود نیک و خیر بداند .

مسئله مهم که انسان باید مطرح سازد این است : آیا عملی را که باید انجام بدهد چنانست که حتماً و جبراً باید او انجام بدهد و آیا آنرا در تسلیم محض انجام میدهد یا نه ؟

اگر در این اسیرقین داشته باشد آنوقت مبری از هر گونه خطا و گناه است اگر چه دست بقتل هم زده باشد .

« اسان نباید از انجام عملی که فطرتاً بعهده او واگزار شده شانه خالی نماید اگر چه متضمن بدفرجامیهای هم بوده باشد . هر اقدام همراه با بافرجامیهاست مانند آتش که همراه بادود است . »

مبری از مادیت را بوجود میآورد. مفهومی که عامل اصلی تأثیر  
سحر آمیز بهاگاوادگیتا باید شمرده شود.

ولی فعالیتی که نمیخواهد علت محرکه خود را در نتایج خود جستجو  
نماید از مسیر طبیعی خود منحرف میشود. ایده آل عالی بهاگاوادگیتا  
علط و نادرست است فعالیت عالی حقیقی آنست که در تحقق منظورهای  
طبیعی از عالی ترین هدفها و ایده آلهای الهام بگیرد.

هیچ وابستگی باطنی از جهان بمعنی حقیقی بدست نمیآید  
مگر وقتی که این توانائی را بدهد که در جهان باروح و فکر بی آرایش  
بزرگترین فعالیت را انجام بدهد.

نظریه بهاگاوادگیتا را اگر درست نگاه کنیم و بعمق آن فرو  
برویم خواهیم دید که شباهت زیادی بفلسفه صوری فیخته<sup>۱</sup> دارد (۱۸۱۴-  
۱۷۶۲). بعقیده فیخته هم انسان در يك باری ای شرکت می نماید  
که خدا برای سرگرمی خود انجام می دهد.

خدا اصل ابدی و مطلق هر هستی می تواند در تأمل در خود بسربرد.  
او اراده عمل و فعالیت است و احتیاج دارد که خود حدودی برای  
خود برقرار سازد تا فعالیت وی در برابر آنها صورت گیرد. حدی که  
وی برای خود برمی بهد عبارت از جهان محسوس است.

این جهان وایحد برای او ضرورت دارد؛ همانطوریکه ساحل که  
اوقیانوس را محدود میسازد برای آن ضرورت است. فعالیتی که  
انسان در جهان انجام میدهد از فعالیت من مطلق جاری و منتج میشود.  
این فعالیت بعقیده فیخته عبارت از « گسترش سلطه ذهن روی جهان  
ماده » است.

بهاگاوادگیتا پس از انتشار خود در اروپا در پایان قرن ۱۸ و آغاز ۱۹ با استقبال پرشوری روبرو گردید. ویلهلم فون هومبولت<sup>۱</sup> در خاطرات فرهنگستان برلین (۱۸۲۶ - ۱۸۲۵) بررسی جالبی درباره آن بعمل آورد و در نامه خود به فون گنتس<sup>۲</sup> (۱۸۲۶) آنرا « عمیق ترین و عالی ترین اثری که جهان بوجود آورده » نامید .

اگر بهاگاوادگیتا تا این درجه در افکار اروپائیان تاثیر بخشیده از اینرو است که نخستین اثری است که بر آنها یکنوع عرفان تسلیم و تفویض مبتنی بر فعالیت و نه زهد و انزوا را شناسانده . اثر مزبور آن سوابق ذهنی و فکری را که اروپائیان در مورد عرفان داشتند زائل می ساخت . زیرا اروپائیان تا آنروز فقط از یکنوع عرفان که تزه و تأمل باشد و مبداء آن بقرون وسطی یا دوره باستانی میرسد سروکار داشته اند .

در واقع بهاگاوادگیتا هیچ وجه مشترکی با طرز تفکر اروپائی ندارد. اثر مزبور، مسئله فعالیت را مطابق طرز تفکر همدی که با آئین براهمائی عدم فعالیت رشد نموده است مطرح میسازد . اثر مزبور بدون اینکه با آئین براهمائی صدمه برساند میکوشد اثبات نماید انسانی که در قانون خانواده خود مانده و بشغل خویش ادامه میدهد میتواند بهمان تزکیه نفس و رهایی برسد که راهب دست از عمل شسته .

در بهاگاوادگیتا انکار جهان مانند فرمانروای مطلق دشمن خود اثبات جهان را پس از خلع سلاح آن در کنار خود می نشاند. وی مجاز بودن فعالیت را می پذیرد بشرطی که محرکهای طبیعی آن کنار گذارده شود . باروش ماهرانه ای رقیب خود را بی خطر میسازد و مفهوم فعالیت

---

1- Wilhelm von Humboldt . 2- Fr' Von Gentmy,



گفتگو از تسلیم بخدای عشق و مهر در میان نیست .

خدا در آن برنر از مفاهیم زستی و زیبائی ، نیکی و بدی  
شمرده شده و در اینمورد کاملاً از آئین برهمنائی پیروی می نماید . و  
چون میخواهد که انسان در فعالیت خود مطلقاً طریق تسلیم و تفویض  
پیش گیرد ؛ پس خود را اجباراً در وضعی می بیند که باید هر عملی  
را اگر چه غیر اخلاقی هم بوده باشد مطابق مشیت و اراده خدا بداند ؛  
بشرط اینکه باروح و بیت تسلیم و تفویض انجام گرفته باشد .

در صورتیکه در عرفان برهمنائی این چنین نیست . در برهما یسم  
پیوستن به برهمن فقط در عدم فعالیت بدست می آید . انسان بهیچ وجه  
و هیچ وقت خود را در وضعی نمی بیند که مجبور با انجام عمل بد  
در خدمت وجود مطلق گردد . مادامیکه انسان در فعالیت می ماند  
طبعاً تابع مفاهیم خوب و بد هم می ماند . اصل برتر از نیکی و بدی  
فقط بعدم فعالیت میتواند منطبق گردد .

اگر در هر دوره عرفان گرایشی بآنکار جهان و عدم فعالیت  
داشته از این جهت بوده که پیوستن بوجود نامتناهی با کار و عمل مسئله  
ایست که فکر بشر نمی تواند آنرا حل نماید . بچه نحو انسان میتواند  
خود را در خدمت نیروی مرموز خالق بگذارد . بچه نحو میتواند آلت  
فاعله ضرورت غیر قابل فهم و برتر از اخلاق و در همان حال يك  
شخصیت اخلاقی باشد ؟

دانشمند بزرگ بی بامی که نظریه خود را درباره جهان در  
بهاگاوادگیتا شرح داده کوشیده در عمل نیز یکنوع عرفانی وضع نماید .  
وی مجبور بوده باین آزمایش دست بزند . وی که از يك طرف پیرو  
نظریه انکار جهان بوده و باوجود این میخواست اصل فعالیت را حفظ

چیزیکه برای فیخته مهم می نماید ایست که برای شرکت انسان در فعالیت خدا جنبه اخلاقی بدهد. از ابرو بامهارت وشجاعت اخلاق را بطور کلی عبارت از فعالیت تعریف می نماید که هدفش حاکم کردن عقل در جهان محسوس است. فیخته روی نظر خاص خود در مورد فعالیت خدا بالاخره معنی وجهتی بعمل انسانی قائل میگردد. برعکس در بهاگوادگیتا انسان در بازی شرکت نمی نماید مگر از روی وظیفه کور کورانه؛ بدون اینکه کوششی در جستجوی معنی وجهت این بازی بنماید و نه هم در معنی و جهت عمل خود.

اما در باره اخلاق بهاگوادگیتا رویه عجیبی دارد. نایم معنی در عین حال هم افکار اخلاقی و هم غیر اخلاقی را تعلیم میدهد. بهاگوادگیتا هم مانند بودا عواطف خیر خواهانه و مهذب بودن از هرگونه کین را دلیل وارستگی باطنی و بریدن از جهان می شمارد. پس هندوئیسم در اخلاق جلوتر و مرقی تر از براهمانیسم است.

« انسانی مهذب از هرگونه کینه، رثوف و سرشار از نیکی، مبری از خود خواهی، بی قید در برابر رنجها و شادیاها، صبور و مسلط بر خویشتن، استوار در تصمیم خود که ذهن و فکرش کاملاً معطوف و متوجه من باشد. این چنین انسان در نظر من عزیز است. »

با وجود این هندوئیسم بهاگوادگیتا هنوز انسان را ملزم بیک فعالیت اخلاقی نمی نماید. عشق بخدا که در اثر مزبور توصیه میشود؛ خود علت محرك خودش است و مجبور بیست که در مهر و محبت بانسانها خود را نشان بدهد. اخلاق بهاگوادگیتا هنوز بمرحله عشق و مهر فعال نمی رسد و مانند آتشی است که شعله های آن نمی تواند از توده دود سر بالا بکشد. نباید از نظر دور داشت که در اثر مزبور

## ۱۶ - از بها گاو اد گیتا تا عصر جدید

در بها گاو اد گیتا هندوئیسم با شناساندن اینکه فعالیت همان ارزش عدم فعالیت دارد حق هم ترازى با براهمانیسم بدست می‌آورد.

در جریان سده‌های بعدی هندوئیسم بزرگترین نیروی مذهبی میشود؛ بطوریکه میتوان گفت عامل بزرگ شکست بودائیسم در هند آئین مزبور بوده است نه براهمانیسم. زیرا همان عامل نیروی بودائیسم یعنی اخلاق دینی در آن نیز بهمان درجه وجود داشته است. بعلاوه مذهب هندو ازین لحاظ که دیی توده وعامه بوده بربراهمانیسم رجحان دارد؛ و به انسان اجازه میدهد که مذهب اجدادی خود را حفظ نماید. و از طرف دیگر به او وعده می‌دهد که با ادامه فعالیت حیات روزانه هم میتوان بمقام قدسیت رسید.

مقاومت هند در برابر اسلام که از قرن ۱۱ همیشه مورد تهدید این بوده در درجه اول مدیون هندوئیسم است.

دردوره اسکولاستیک این مسئله مطرح میشود که آیا هندوئیسم

نماید نمی توانست خود عمل را فی نفسه توجیه نماید مگر فقط از راه تسلیم و تفویض بخدا . و چون معتقد بوده که برای خدا مفاهیم انسانی خوب و بد وجود ندارد نمی توانست فعالیت های انسانی را به بدونیک شدیداً و دقیقاً تفکیک نماید . این جریمه ایست که وی برای توجیه فعالیت در ذهنی که از انکار جهان مایه گرفته می پردازد .

بهاگاوادگیتا یکموع ابوالهولی است . اثر مزبور وارستگی از جهان، نیکی، عدم کینه، عشق بخدا و تسلیم مطلق باورا می ستاید و در همان حال باسبقت گرفتن بر نیچه انسان را از مقید بودن بمفاهیم خوب و بد در فعالیت خویش معاف میدارد .

ستایش کنندگان بهاگاوادگیتا مجبوراند مقام آنرا بدرجه کمال بالا ببرند ؛ بدون اینکه مفاهیم نیچه ای را که در آن نهفته است در نظر بگیرند .

اکنفامی نماید بملاحظه اینکه من غیرمادی انسان وارواح تمام موجودات همانند روح کل وجهانی هستند . از طرف دیگر اجرای آئین مزبور مشکل است . زیرا میخواهد که انسان مطلقاً از جهان قطع علاقه نماید . برعکس در عرفان هندوئی انسان واقعاً باهستی عالی ارتباط پیدا میکند و میتواند بدون اعراض از زندگی معمولی خود را بوی تسلیم نماید . بدین نحو توجه میشود که به مرور زمان عرفان خالص براهمائی از طرف عرفان براهمان - هندو که صورت و قالب آن براهمائی ولسی روح ومعنی آن هندوئی است کنار زده می شود .

در نظریات رامانوجا عنصر اخلاقی بیشتر از بهاگاوادگیتا اهمیت پیدا میکند به این معنی که رامانوجا آنقدرها هم در ماهیت و ذات برتر از اخلاق خدا اصرار نمی نماید . بلکه از مهر و شفقت وی نسبت بآنها هم گفتمگومی کند . دیگر سؤال نمی نماید خدا که اصل برتر از اخلاق جهان است چگونه میتواند در عین حال شخصیت اخلاقی باشد . تصور و فکر اینکه مهر و عشق بحدا باید در دوست داشتن آنها تظاهر نماید از ذهن او بهمان اندازه دور است که از بهاگاوادگیتا . با وجود این وی در گفته های خود دوست داشتن خدا را بیشتر مربوط به احساس و عاطفه می داند نه استدلال و تفکر محض .

بعضی از سرودهای نیایش ویشنو حاکی از عشق پرشوری بخدا است . گویندگان آنها شعرای کشور مارات و مشهورترین آنها نامدو<sup>۱</sup> (نامادوا) (؟ ۱۳۵۰ - ۱۲۷۰) و توکارام<sup>۲</sup> در حوالی (۱۶۴۹ - ۱۶۰۸) بوده اند .

چه وقت و چگونه تصور عشقی که به انسانها فداکاری می نماید در

هم میتوانده متون مقدس متکی باشد. سامکارا<sup>۱</sup> (قرن نهم پس از میلاد) د کتر بزرگ اسکولاستیک براهمائی مسئله رابدین نحو حل می نماید که در اوپنی شاد دو نظریه وجود دارد: نظریه حقیقی براهمائی (حقیقت درجه اول) و در جنب آن نظریه دیگری (حقیقت درجه دوم) که هندوئیسم از آن پدید می آید.

ولی هندوئیسم که قرن به قرن گسترش بیشتری می یابد بحدی می رسد که دیگر به مقامی که براهمائسم در جنب خود س آن قائل بود قانع نمی شود. متفکر بزرگ هندو رامانوجا<sup>۲</sup> (۱۱۳۷-۱۰۵۵) در تفسیرهای خود به ودانتاسو ترا<sup>۳</sup> ادعای نماید که و دانتاسو ترا و حتی اوپنی شادها فقط نظریه هندوئی تسلیم کامل را توصیه می نماید نه نظریه براهمائی پیوستن به براهمان را. وی براهمان را مانند یک خدای شخصی می داند و با ویشنو یکی می شمارد. طبیعی است که در این موضوع توفیق نمی یابد مگر با انحراف جستن از متون. وی در برابر عظمت عرفان حقیقی براهمائی هیچ تفاهمی از خود نشان نمیدهد.

در بهاگاواد گیتا هندوئیسم پهلوی براهمائسم جامی گیرد. در تفسیرهای رامانوجا با تغییر متون مقدس و خود آئین براهمائی در جهت نظریه خاص خود می خواهد جای آنرا بگیرد. این گرایش یعنی هندوئی کردن براهمائسم در جریان قرنهای بعدی ادامه پیدا می کند، و رابند رانات تاگور آنچه را که رامانوجا آغاز کرده بود پایان میرساند.

عرفان خالص براهمائی نمی تواند در جنب عرفان هندوئی مقام خود را حفظ نماید؛ زیرا فقیرتر و بیروح تر از آنست. عرفان مزبور

1 - Camkara

2 - Ramanuja

3 - Védanta-

Sutras

احکام را خود نساخته ؛ بلکه اکثر آنها را که از قدیم جزو ذخائر فکری قومی بوده بشعر در آورده . کورال به معنی قطعه و پند است . و تیر - والوار هم اسم خاص نیست بلکه یکنوع اسم نوع بوده که به معلمین دینی که وظیفه خود را بین طبقات پست هند جنوب انجام می داده اند اطلاق می شده .

اثر مزبور بزبان تامول که یکی از لهجات غیر آرینی جنوب هند بوده نوشته گردیده . از زندگی تیر والوار هیچ اطلاع دقیقی نداریم . برحسب داستانها وی ازدواج کرده بوده . روزی مردی پیش وی آمده می پرسد آیا بهتر است انسان در حال انزوا و ارتیاض بسر برد یا تشکیل خانواده بدهد . تیر والوار در پاسخ وی زن خود را که در کنار چاه آب بود صدا می زند . زنش فوراً دلو را رها کرده پیش او می آید . سپس هنگامیکه برای نهار او مطابق معمول تامولها برنج سرد باقیمانده روز پیش را آورد ؛ شوهرش ادعا کرد که غذا گرم است و دهان او را میسوزاند . زنش شروع به باد زدن کرد تا غذا سرد گردد . کمی بعد چیزی از دست خود بزمین می اندازد و می خواهد که زنش چراغ بیاورد تا آنرا پیدا نماید ؛ با اینکه روز روشن بود و نیازی بروشنائی چراغ نبود . زنش فوراً چراغ حاضر کرد . آنوقت تازه وارد میگوید : «من پاسخ ترا فهمیدم و قتیکه انسان زن خوب و مهربان و مطیع دارد بهتر است تشکیل خانواده بدهد . و گرنه انزوا و ارتیاض اولی تر .»

چه فرق و اختلاف فاحشی بین کورال و قوانین مانو «مانی» که تقریباً چهار صدسال پیش از آن تألیف گردیده دیده میشود ! در قوانین مانو «مانی» که تحت تأثیر براهمانیسم بوده فقط محل کوچکی برای واقعیت جهان داده شده . ولی در کورال انکار جهان مانند ابر کوچکی

ذهن هندوئی جنب فکر و تصور عشق بخدا پدید میآید ؟  
عشق به انسانها در اخلاق توده و عامه از قدیم بوده و بوسیله آنهم  
تدریجاً در عرفان هندوئی رخنه نموده است .

تصور عشق فعال در وجدان توده مردم زنده است . ولی نه بر اهامانسم ،  
نه بودیسم و نه وهم هندوئیسم نخستین نتوانسته بود آنرا جزو آئین خود  
قرار دهد . زیرا انکار جهان آنرا اجازه نمی دهد . از اینرو است که  
بهاگاوادگیتا با کمال تعجب ما اروپائیان فقط انجام تکلیف طبقه ای را  
ملازم و مجاز می شمارد و میکوشد بدون اینکه در ایراه توفیق یابد -  
آن را با انکار جهان سازش دهد .

اما فعالیت فردی ناشی از اصل مهر و عشق که هر فردی در دل خود  
دارد با اندازه مهم و پر دامنه است که انکار جهان بدون کنار رفتن نمی تواند  
آنرا بپذیرد .

چنین است توجیه این امر عجیب که فکر هندی قرنهای در مرحله  
يك اخلاق ناقص باقی مانده است . تا بالاخره در نتیجه گسترش اخلاق  
توده ای مجبور میشود با اخلاق عملی و مهر و محبت مقامی قائل شود و  
اصل انکار جهان را خدشه وارد سازد .

این گام قاطع را فقط هندوئیسم میتواند بردارد .  
فکر و تصور مهر و محبت در باره دیگران در اخلاق توده هند از قدیم  
وجود داشته . این مطلب از آثار متعدد ادبی بویژه از پندهای موجود در کورال<sup>۱</sup>  
اثری که تاریخ آن به قرن دوم بعد از مسیح میرسد - معلوم می گردد .  
کورال مجموعه ۱۳۳۰ اندرز بصورت شعر است و به نساجی بنام  
تیروالوار<sup>۲</sup> نسبت داده شده . مؤلف نامبرده مسلماً همه آن دستورها و



بیاید در نظر اشخاص باتقوی هدفش در انجام خیرات است.»  
برای کورال برخلاف بهاگاواد گیتا وظیفه فقط مجموع وظایف  
محو له از جانب طبقه شخص نیست. بلکه تمام اعمال نیک است.»  
خلاصه اثبات جهان در کورال بدرجه میرسد که انتظار آن را  
انسان در پیش یکنفر همدی نداشت.

«اگر تقدیر هم اجازه نیل به هدف ندمد؛ کوشش برای رسیدن بآن  
بخودی خود پاداش رنج و کوشش است.»

کورال هم مانند بهاگاواد گیتا و بودا میخواهد که انسان وارسته  
از جهان، مبری از کس، باشد و از کشتن و آزار خود داری نماید. و  
ماند بودا تهذیب نفس و رسیدن بکمال را توصیه می کند ولی آنرا بسا  
اخلاق فداکاری فعال تکمیل می نماید.

«انسان بدون مهر همه چیز را بخود جذب می نماید؛ مرد بامهر  
بامعز استخوان خود را بدیگران تقدیم میدارد.»

«رندگی یکروح بدون عشق و مهرشیه رویش درخت خشک در  
رمن سنگلاخ است.»

— «عمل بی شائبه در عظمت از اوقیانوس هم بزرگتر است.» — بچه  
می ارزد تمام اعضاء بدن اگر فاقد حیات یعنی عشق و مهر باشد.»

کورال خطوط و صفات دقیق و صریح ایده آل مرد نیکو کار را  
نرسیم می نماید. در مورد مسائل مربوط به رویه شخص نسبت بخود  
و نسبت بجهان عمیقانه و ماهرانه بحث می کند.

در ادبیات جهانی کمتر مجموعه امثال و حکم میتوان یافت که  
در عظمت پبای کورال برسد.

«ارزش دهش در نفس خودش نیست. این ارزش مربوط باصالت

در افق دورا دور بنظر میرسد . در ۲۵۰ پند که خلاصه مجموعه مزبور  
 شمرده میشود مؤلف آن عشق زمینی را تجلیل می نماید. بعدها سروصدای  
 بزرگی راه انداختند و چنین ادعا نمودند که اشعار مزبور کنایه از عشقی  
 است که در آن روح بخدا می پیوندد . در اخلاق کورال هم مانند  
 قوانین مانو «مانی» تصور پاداش و مکافات نقشی بازی می نماید .  
 راه تقوی و فصیلت توصیه می شود ؛ ریرا انسان را به تناسخ بهتری  
 و شاید هم برهائی از باز آمدنها میرساند . در بعضی از اشعار کورال این  
 فکر سطحی دیده میشود که رفتار نیک موجب رفاه مادی و رفتار زشت  
 موجب بدبختی است . باوجود این در اخلاق کورال محرك و عامل  
 پاداش اهمیتی را که در برهما یسم و بودیسم و بهاگاواد گیتا بآن داده شده  
 ندارد . در بعضی اشعار گفته می شود که نیکی باید بخاطر خود انجام  
 داده شود .

«اگر هم گفته شود که جهان دیگری وجود ندارد باز بخشش و  
 کرم عمل نیک خواهد بود .»

«آزادگی حقیقی هیچ جبران و پاداش نمی خواهد . زمین و خاک  
 در مقابل بارانی که می بارد هیچ پاداشی بابرها رد نمی کند.»

در صورتیکه بهاگاواد گیتا فعالیت را فقط باین علت که هماهنگ  
 بانظام جهانی است ؛ بسالحن سرد و از روی اجبار مجاز می شمارد ؛  
 کورال آن را با مفهوم و تصور فعالیت اخلاقی توجیه می نماید . کار و  
 سود ساحل ار آن این مزیت را دارد که بانسان اجازه می دهد بعمل نیک  
 بپردازد .

«کوشش در رفاه و ثروت هدفش اینست که انسان بتواند مهماندار  
 باشد و از بیچیزان دستگیری نماید .» «ثروتی که از کوشش مدام بدست

نه در بودیسم و نه در هندوئیسم بهاگواد گیتا دیده نمی شود . در سایه کوشش و افکار شخصیت های بزرگی که در میان توده ها زیسته و با آنها اشتراک و عاطف و احساسات داشته اند ؛ این اخلاق تدریجاً وارد هندوئیسم می شود .

صفت ممیزه این تحول هندوئیسم اینست که از دوره قرون وسطی راما<sup>۱</sup> که يك خدای اصولاً اخلاقی بوده تدریجاً بهمان اندازه از اهمیت میرسد که ویشنو<sup>۲</sup> ، سیوا<sup>۳</sup> و کریشنا<sup>۴</sup> داشته اند.

راما هم مانند کریشنا قهرمانی است که بعد ها بمقام خدائی رسانده شده و بالاخره مظهر ویشنو بشمار رفته . رامایانا<sup>۵</sup> که حماسه در تجلیل اوست به و المی کی<sup>۶</sup> شاعر نسبت داده شده و قسمت های اصلی آن احتمالاً<sup>۷</sup> از قرن چهارم پیش از مسیح است .

این مجموعه شعر بصورت بسط یافته ای که در دست ماست مرکب از ۲۴۰۰۰ بیت و تاریخ نگارش آن احتمالاً از قرن ۲ بعد از مسیح است . اما افسانه راما مسلماً خیلی قدیم تر است . وی اصلاً از شمال شرقی هند از کشور کوزالا<sup>۸</sup> بوده . همان ناحیه ای که درست در آن بودیسم پدید آمد .

راما فرزند مورد علاقه شاه داساراتا<sup>۹</sup> است که چون نزدیکی مرگ خود را احساس میکرد ؛ دوست میداشت وی را بجانشینی خود تعیین نماید . ولی یکی از زنان وی اصرار داشت که تاج و تخت خود را به به پسری که او داشته و بهاراتا<sup>۱۰</sup> نامیده می شد واگذار نماید . چون شاه

---

1 - Rama      2 - vishnu      3 - Çiva      4 - Kṛi-  
shna      5 - Rāmāyana      6 - Valmiki      7 - kosala  
8 - Daçaratha      9 - Bharata

و علو عاطفه کسی است که از آن برخوردار است.» «بزرگتر از تأثیردهش انجام شده ازدل باعطوفتی تأثیر کلمات دوستانه ایست که باچهره بشاش زده شود.» «برای آنهائیکه نمی توانند خوشرو باشند؛ جهان پهناور حتی درروز روشن نیز غرق در تاریکی است.» - «بین تمام خزانگی که ممکن است انسان بدست بیاورد؛ هیچ يك بازرش فقدان آز نمی رسد.» «فراموش کردن نیکی، نیکی نیست؛ فراموش کردن بدی که در باره تو کرده اند نیک است.» - «کسیکه در برابر حرفهای موزیانه مردخشمگینی بر درد خود مسلط می ماند؛ مانند مرتاضان مقدس و پاك است.» - «تسلط بر خود؛ انسان را بر کشورفانان پذیران هدایت می نماید؛ برعکس خشم او را در تاریکی ها فرو میبرد.» - «کسیکه ولع خوشی و خوشگذرانی ندارد و میداند که درد و رنج امور طبیعی است؛ هیچوقت آرامش باطنی را از دست نمی دهد.» «آنهائیکه بدون تسامح در وظایف خود؛ دیگران را نیز مراعات می نمایند، جهان، خود را در اختیار آنها می گذارد.»

«هر قدر مقام عالی داشته باشند؛ آنهائیکه فاقد عواطف عالی هستند؛ عالی نیستند هر قدر مقام كوچك داشته باشد آنهائیکه فاقد عواطف پست اند عالی هستند.»

«اگر صبح بنزدیکان خود بدبختی فراهم نمائی؛ بعد از ظهر همان بدبختی بسراغ تو می آید.» - «هیچوقت ولع بازی نداشته باش؛ اگر هم برد داشته باشی. سود قمار بازی بقلب فلزی می ماند که ماهی بلع می کند.»

چنین است اثبات اخلاقی جهان در آغاز تاریخ آنطوریکه در میان توده مردم وجود داشته؛ با اینکه هیچ اثری از آن نه در براهمانیسم

را در جنگ تن بدن می کشد ؛ و ناسیتا بکشور حدود برمیگردد . زیرا  
چهارده سال تبعید وی پایان یافته است .

دعوت به پرستش راما - خدا و تسلیم باو از طرف رامانا<sup>۱</sup>  
( حوالی ۱۴۰۰ بعد از مسیح ) که آر پیروان مکتب راماناوجا بود  
شروع گردید .

در عرفان این شخص اخلاق نقش بزرگتر از مکتب‌های پیشین  
دارد . بالاخره در عقایدوی برای نخستین بار باصراحت اعلام میشود  
که تسلیم بخداودوست داشتن او باید بادوست داشتن نزدیکان معلوم گردد .  
بالاخره اوست که خدا را يك شخصیت اخلاقی میداند .

عقیده دوست داشتن نزدیکان، رامانا را باین مرحله می کشاند  
که دیگر اختلاف طریقات را مورد توجه قرار ندهد . اقدامات و کوششهای  
این شخص برای شاسانیدن حقوق و مقام انسانی طریقات محروم ومورد  
تحقیر نشان دهنده اهمیت روزافزون اخلاق در آئین هندو است .

رامانا اصلاً از مردان جنوب بوده و فعالیت خود را در شمال  
انجام میداد . بعقیده او روح و فکر جنوب همیشه در شمال بوده است .  
با اینکه تمام پرورش ومطالعات اودر زبان سانسکریت بود معهدانظریات  
خود را بزبان هندی نوشته تا آن را برای توده ها قابل فهم نماید ؛ وی  
شاگردان خود نیز توصیه می نمود که همان کار را انجام بدهند .

وی دوازده شاگرد و مصاحب پیدا کرد که بین آنان دو نفر رن  
یکمهر از طبقه پاریا ودو نفر مسلمان بوده اند .

شاعر نامی تولسی داس<sup>۲</sup> ( ۱۵۳۲-۱۶۲۴ ) افسانه رامارا بزبان هندی  
یعنی زبان هند شرقی سروده و در آن توصیه می نماید که وی راسرمشق

---

1 - Ramananda      2 - Tulsi - Das

سابقاً به او وعده داده بود که دو تا از در خواستهای وی را اجابت نماید از اینرو لازم بود که به وعده خود وفا نماید ؛ بعلاوه راما را هم چهارده سال تبعید کند. راما هر دو را قبول نمود تا پدرش بتواند وعده‌های خود را انجام دهد. همسر باوفایش بنام سینا<sup>۱</sup> «یعنی شیار» هم همراه وی راه جنگل را پیش گرفت . پس از مرگ پادشاه بهاراتا پیش راما آمد ؛ از وی معذرت خواست و در خواست نمود که بر تخت شاهی بنشیند. ولی راما برای اینکه قول پدرش را محترم شمارد از قبول پیشهاد مزبور خودداری کرد . اما زن او سیتا در جنگل بدست راوانا<sup>۲</sup> ربوده میشود . راوانا وی را بجزیره لانکا<sup>۳</sup> (احتمالاً منظور جزیره سیلان است) که در آنجا بصورت انسانی حکمرانی می نمود برد . ولی سیتا چون از همسری وی امتناع میکرد ؛ در نتیجه در غاری زندانی و تهدید به مرگ شد. مگر اینکه در مدت یکسال در رای خود تجدید نظر نماید ؛

راما بوسیله پادشاه عاقل میمونها هانومات<sup>۴</sup> فرزند خدای باد اطلاع پیدا کرد که زن او کجاست . هانومات بجستجوی سیتا میرود ؛ بطرف جنوب پرواز میکند ؛ بدریا میرسد ؛ از راه هوا در سه روز بجزیره میرسد . بصورت گربه بغار میرود و بزندانی راه می یابد . سیتا جریان را باو نقل می نماید و میگوید که بیش از دو ماه از موعد مقرر نمانده است. هانومات پیش راما بر میگردد. همراه لشکر بزرگی از میمونها با شتاب بسوی جزیره رهسپار میشوند . در عرض چند روز میمونها بوسیله درختان و صخره ها پلی روی اقیانوس برپا میسازند . شهر را وانا محاصره میشود و پس از جنگهای شدید بتصرف در می آید . راما، راوانا

## ۱۵ - فکر هندی جدید

در عصر حاضر اثبات اخلاقی جهان در هندو نیزم اهمیت روز افزونی  
پیدامی کند. در رأس این تحول فکری اسامی استخاصی مانند رام موهانره<sup>۱</sup>  
(۱۷۷۲-۱۸۳۳) دبدرانات تاگور<sup>۲</sup> (۱۸۱۷-۱۹۰۵)؛ کتساب کاندراسن<sup>۳</sup>  
(۱۸۳۸-۱۸۸۴) دایاناند ساراسواتی<sup>۴</sup> (۱۸۲۴-۱۸۸۳)؛ راماکریشنا<sup>۵</sup>  
(۱۸۳۴-۱۸۸۶) سوامین ویوه کاناندا<sup>۶</sup> (۱۸۶۳-۱۹۰۲)؛ رابندرانات تاگور<sup>۷</sup>  
(۱۸۶۱-۱۹۴۱) ماهاتما گاندی<sup>۸</sup> (مقتول ۱۹۴۸-۱۸۶۹)؛ و ارویندو گوز<sup>۹</sup>  
(۱۸۷۲-۱۹۵۰) دیده میشوند .

این شخصیت های مختلف با کوشش وجدیت بی سابقه ای در

- 
- 1 - Râm Mohan ra1      2 - Debendrânath Tagore  
3 - Kesbab Jandra Sen      4 - Dayânand Sarasvati  
5 - Râmakrishna      6 - Svâmin Vivekânanda      7 - Ra-  
bindranâth Tagore      8 - Mahatma Gandhi      9 - Auro  
bindo Ghose.

اخلاقی خود قرار دهند. شاعر مزبور از برابری و برادری تمام انسانها سخن میراند و به راما مهر و عاطفه يك پدر را نسبت میدهد .

بزرگترین پیرو و شاگرد رامانا ندا نساجی بنام کبیر (۱۵۱۸-۱۴۴۰) بود که تعلیمات و فعالیت خود را در شمال شرقی هند در ناحیه گورا خپور شروع کرد. وی تحت تأثیر تربیت اسلامی خویش علیه تسامح هندوئیسم در برابر چند خدا پرستی اعتراض نموده است .

دردوره‌ای که مردمان هند شمالی علیه فرمانروایان مسلمان مبارزه می نمودند ؛ وی جمعیت مذهبی تأسیس نمود که بعدها حکومت دینی سیخ<sup>۱</sup> از آن منشعب گردید . سیخ یعنی پیرو و شاگرد .

کبیر و شاگرد او ناناک<sup>۲</sup> بسائقه نظریه عرفانی خود در فوق اختلافات اسلام و هندوئیسم قرار می گیرند .

همه میدانیم که اکبر شاه (۱۶۰۵-۱۵۴۲) پادشاه سلسله تیموری که فرمانروا و سلطان دهلی از ۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ بود برای تلفیق و درهم آمیختن هندوئیسم، بودائیسم، اسلام و زردشتی و حتی مسیحیت - که بوسیله مبلغین پرتغالی آن را شناخته بود- و تأسیس يك دین جهانی اقداماتی بعمل آورد. ولی کوششهای وی پس از مرگش دنبال پیدانکرد .



او از افراد طبقات عالی مردم بنگال تشکیل می‌یابد .  
رام موهان ره پیشقدم بزرگ فکر هندی جدید است . اطلاعات  
او درباره مذاهب بزرگ جهانی بسیار عمیق بود . برانهای بنگالی ،  
سانسکریت ، ایرانی ، عربی ، انگلیسی ، یونانی و عبری احاطه کامل  
داشت .

تا این زمان شنیده نشده بود که یک نفر هندی با دانشها و طرز تفکر  
اروپائی اشنائی پیدا کرده و فهم و بحث آنها را مورد عنایت قرار داده باشد.  
از اینرو از طرف برهمنان سنت پرست و اصولی مورد حملات و اعتراضات  
شدید قرار گرفت . فقط شخصیت نیرومند او بود که توانست وی را از  
توهین و ایداء آنان مصون بدارد . رام موهان ره حتماً در پی اصلاحات  
افتاد. درخواست نمود که سوزانند بیوه زنان و رسوم دیگر مخالف اخلاق  
موقوف و ممنوع شود . حکومت انگلیس در ۱۸۲۹ با اتکاء به تبلیغات  
ویاری وی سوزانیدن بیوه زنان را ملغی نمود .

رام موهان ره با رژیم طبقاتی نیز مخالفت ورزید . با وجود این  
برای حفظ و مراعات عادات و رسوم کوشش میکرد، که در اجتماعات  
روزهای یکشنبه که از طرف اعضاء براهما ساما ج تشکیل می‌یافت سرودهای  
ودائی در حضور طبقات پست خوانده بشود .

وی در ۱۸۳۰ با انگلستان مسافرت کرد . محرك اصلی این مسافرت  
این بود که این زمان در نتیجه فشار و مخالفت برهمنان قانون منع سوزانیدن  
بیوه زنان نزدیک بود بموقع اجرا گذارده نشود؛ و رام موهان ره میخواست  
ازین امر جلوگیری نماید .

در انگلستان با جرمی بنتام<sup>۱</sup> (۱۷۴۸-۱۸۳۲) مبلغ بزرگ اخلاق

---

1- jeremy Bentham

اخلاق تزکیه نفس بوسیله فعالیت‌های نوع دوستانه کوشش نموده‌اند . این امر ناشی و معلول اینست که اشخاص بامبرده با افکار و آئین‌های اروپائی و مسیحیت در تماس بوده‌اند . با وجود این باید گفته شود که تأثیر مزبور فقط تحول فکری آغاز شده‌ای را تسریع کرده است .

رام موهان ره- در یک خانواده برهمنی بمگال بدنیا آمد. در ضمن مطالعه مذاهب بزرگ شدیدا تحت تأثیر شخصیت و تعالیم مسیح قرار گرفت . در ۱۸۲۰ کتابی بنام «دستورهای عیسی» انتشار داد که در آن اظهار عقیده می‌نماید مذهب مسیح و دستورهای او متضمن نکات و افکاری است که چندان مورد توجه ذهن و فکر همدی قرار نگرفته . در عین حال معتقد است که اگر صحیح و درست تعبیر و تفسیر نشود همان افکار و مفاهیم را می‌توان در اوپنی شادها بدست آورد. در این متون که وی آنها را عالیت‌ترین الهامات می‌داند وی کشف می‌نماید که ایمان بحدا عبارت از مهر و عشق است. و مهر و عشق خدائی در مهر و محبت به انسانها تجلی می‌نماید . با اینکه ار طبقه برهمنان است ؛ عرفان برهمنائی و متون مقدس آنرا در جهت اخلاقی تفسیر و تصور می‌نماید که بدین نحو آئین همدی را بصفا و خلوص اصلی خود برمی‌گرداند . تفسیرهای او اراوینی‌نهاد بیشتر از تفسیرهای رامانوجا<sup>۱</sup> هم از آنها منحرف میشود .

رام موهان ره اقدام باصلاح هندوئیسم که در بطروی با آئین برهمنائی اصلی یکی است می‌نماید .

در ۱۸۲۸ «براهماساماج»<sup>۲</sup> جامعه مؤمنین براهمان را تأسیس نمود و پیروی از کاملترین مذاهب را بر نامه آن قرارداد. انجمن مزبور گسترش و دامنه وسیعی بخود گرفت و تا امروز هم باقی مانده است . بیشتر پیروان

کشاب کاندراسن (۱۸۸۴-۱۸۳۸) که در يك خانواده پر شك و بنگالی بدنيا آمده ابتدا بنهصت تاگور پیوست . سپس خود آئیس دیگری که از قید و تأثیر ست براهمائی بیشتر فارغ و آزاد بود برگزید؛ و تبلیغ مذهب جهانی تازه‌ای را که بر تمام ادیان تاریخی احاطه داشته باشد هدف خود قرار داد . در حالیکه دیندارانات تاگور فقط به متون و نوشته‌های مقدس هندی متوسل می‌شد؛ کاندراسن در ۱۸۶۶ کتابی برای بیروان خود با استفاده از متون هندو، بودائی، مسیحی، اسلام و چینی نگاشت . روزهای یکشنبه را برای انجام مراسم دیسی برگزید . تأثیر آئین مسیح در او بقدری بود که در مراسم خود خدا را پدر تمام افراد انسان نامید؛ نه مطابق طرز تفکر هندی پدر تمام موجودات.

در مورد احلاق فعال زیاد تکیه و اصرار دارد . پس از مسافرتی که ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ به انگلستان کرد در شور و حرارت خود در خدمات اجتماعی استوارتر گردید .

در آخرین سالهای زندگی تدریجاً در نظریات وی عنصر اشرافی و عرفانی جاشین عنصر احلاقی و عقلی میشود . بار دیگر ادیان توده‌ای و مراسم آنها را مورر اهمیت قرار داد .

خلسه و جذبه را تجلیل نمود؛ و آن را بهترین وسیله برای پیوستن بخدا و نیرومندی شمرد .

دایانان ساراسواتی<sup>۱</sup> (۱۸۸۳-۱۸۲۴) . اسم اصلی وی مول‌سانکار<sup>۲</sup> و از يك خانواده بازرگان بوده است . وی نام ساراسواتی را از معلم دینی کور خود موسوم به ویرا جاناندا ساراسواتی<sup>۳</sup> که مانند پدر

1 - Dayanand Sarasvati      2 - Mûl Cankar

3 - Virajanadna Sara Svati

مبتنی بر جمع و خیر که در این زمان گذشت سالها بردوشهای وی سنگینی می کرد ؛ هموز سرشار از حرارت و شور بود آشنائی پیدا کرد .  
جرمی بنتام وی را همکار قابل ستایش و دوست داشتنی در خدمت بشرنامید . وی در ۲۷ سپتامبر ۱۸۳۳ در بریستول<sup>۱</sup> درگذشت و در همانجا هم بخاک سپرده شد .

دسدرانات تاگور (۱۸۱۷-۱۹۰۵) وی نیز از يك خانواده برهمنی بنگال بود . دنبال اقدامات رام موهان ره را گرفت . برهما-ساماج را سازمان داد ؛ و یکموع مرام نامه برای آن تهیه دید (۱۸۴۳) .

خدا ، اصل جهان وهستی در عین حال شخصیت اخلاقی است . هیچوقت در وجود انسانی حلول نمی نماید . ادعیه و نیارهای بندگان را می شود و اجابت می نماید . او هیچ پرستشی نمی خواهد ولی میخواهد که قلماً دوست داشته شود . ناندامت و ترك گناه انسان می تواند بخشوده شود و رهائی یابد . خدا خود مستقیماً در طبیعت تجلی می نماید . هیچ کتاب مقدسی قوه قانونی ندارد .

دبندارامات تاگور اوپنی شادها را نوشته الهام شده نمیداند . با وجود این آنرا منبع حقایق عالیه می شمارد .

دبند رانات تاگور به پیروی از کتاب پربر<sup>۲</sup> انگلیسی مجموعه و منتخبی از متون اوپنی شاد ، قوانین مانو (مانی) ماهابهاراتا و نوشته های دیگری که مقدس شمرده می شوند جمع آوری کرد .

اینکه عشق و دوست داشتن خدا باید با عشق و مهر بنزدیکان خود نمائی نماید ؛ جزء آئین نامه تاگور است . ولی وی این مطلب را صراحتاً بیان نمی کند .

دایانان ساراسواتی هم چنین طرفدار زناشوئی بین طبقات مختلف و مخالف ازدواج کودکان بود .

آریاساماج امروز چندین صدهزار عضو و پیرو دارد و اهمیت و نفوذ آن بیشتر از برهما ساماج است .

این نظریات اگر چه ملهم از افکار آزادیخواهان و مترقی است ولی دایانانند معتقد است که همه آنها در وداها نهفته است و میتوان از آن استخراج کرد . در یکی از مواد مرمانما آریا ساماج گفته می شود :

«ودا کتاب تمام دانشهای حقیقی است .»

با وجود این در نظری گفته مزبور فقط درباره چهار بخش اصلی و دایمیی ریگ ودا<sup>۱</sup> ؛ ساما ودا<sup>۲</sup> ، یاجور ودا<sup>۳</sup> و آثار ودا<sup>۴</sup> صدق مینماید . تمام نوشته های بعدی حتی براهماناها که گاهی آنرا در ردیف خود وداها می گذارند الهام اصلی و نخستین نیست . اینها شرح ها و تفسیرهای انسانی و گاهی نیز آلوده به اشتباه است .

در نظری نه تنها اصول تمام ادیان بلکه بطور کلی تمام معرفت نیز در وداها مکمون است . تمام اکتشافات و ابداعات علمی حاضر یا آینده بطور صریح یا بطور غیر صریح در آن خبر داده شده . بین تجلیات خدائی در جهان و الهامات او در وداها هماهنگی و توافق کاملی موجود است . بعقیده دایانانند حتی سیستم کوپرنیک<sup>۵</sup> هم در وداها هست . پس تعبیرها و تفسیرهای او از نظریات رامانوجا<sup>۶</sup> و دیگران نیز بیاباکنه تر است .

پیروان دایانانند میگویند که وی بتحریرک زن غیر شرعی شاهزاده ای که دایاناندا زندگی خلاف اخلاقی وی را مورد توبیخ قرار داده بود

1 - Rig-Vêda      2 - Sâma -Vêda      3 - yajur-Vêda

4 - Atharva-Vêda-      5- Copernic      6 - Râmanuja

خوانده خودنگاه میکرد بعاریت گروت . چون پدر حقیقی او میخواست  
وی را پیرو آئین های چند خدائی نماید از اینرو اروی برید ؛ در ۱۸۴۵  
خانه پدری را ترك گفت تادیگر بر آن برنگردد .

ابتدا تحت تأثیر عقاید و نهضت دبدرانات تاگورو کشاب کاندرا سن  
بود ؛ ولی بعد از آنها حداثت و فعالیت خود را مخصوصاً در شمال غربی  
هند گسترش داد و در آنجا طرفدارانی برای آریا ساماج (جمعیت آریاها)  
که در ۱۸۷۵ تأسیس کرد و تابع برهما ساماج بود پیدا کرد . آنچه آریا  
ساماج را از گروه های دیگر ممتاز میسازد اصرار و تأکید زیاد در بساره  
انجام امور اجتماعی است . اینست که انجام خدمات اجتماعی را جزو  
وظایف جمعیت خود قرار داد .

بعضی از اصول ده گانه آریا ساماج :

«هدف اصلی و اساسی آریا ساماج خدمت به تمام جهانیان ؛ با  
بهنر کردن شرایط جسمانی و فکری و اجتماعی انسانهاست»

«با تمام موهوبات باید بانیکی و مهربانی رفتار نمود .»

«باید جهل را ریشه کن ساخت و دانش و معرفت را در جهان

گسترش داد .»

«هیچ کسی نباید بر فاه شخصی خود اکتفا نماید ؛ هر کسی باید

حوشختی همه را مانند وظیفه خاص خود بشمارد .»

م منظور دایانان ساراسواتی از آریا ساماج افراد نژاد خاصی نبود ؛

بلکه تمام آنهایی بود که ایده آل و هدف عالی درسردارند . از اینرو در جمعیت

آریا ساماج از افراد تمام طبقات پذیرفته می شد . هر فردی با داشتن طرز

بهر آریا میتواند متون مقدس را مطالعه نماید و آنها را در مراسم دیسی

بخواند . در حالیکه دبدرانات تاگو آنرا منحصر به برهمنان کرده بود .

کالی اثتغانه نموده چنین می گوید : « مادر ! بگذار با انسانها در تماس باشم ؛ مرا مرتاض سنگدل ممکن ! »

اما مسائل اصولی برای راماکریشنا مطرح نبود . این مسئله را که آیا برای خدا باید يك شخصیت اخلاقی قائل شد یا نه ؛ راماکریشنا بدین نحو فصل و قطع می نماید که اشخاص بر حسب طبیعت و مزاج خود حد را مانند موجود شخصی و متعین یا موجود غیر متعین تصور می نمایند . راماکریشنا هم مطابق آئین و روح هندوئی معتقد به این است که حد اینحوی در تصویری که او را نشان میدهد حاضر است و ستایشی که از آن تصویر بعمل می آید بخدا بر میگردد .

اما دین جهانی که محیط بر تمام ادیان باشد، چیزیکه آنقدر مورد توجه دینداران تاگور ، کشاب کاندراسن ، و دایاناند ساراسواتی بود چندان توجه راماکریشنا را جلب نمی نماید . او معتقد است که شکل و صورت معتقدات را هر چه باشد چیز ثانوی و فرعی باید شمرد فقط حرارت و شور ایمان مهم است . هر آئین و نظریه دین حقیقی است اگر انسان را به اطاعت و شارخویش بخدا از راه مهر و عشق و خدمت بدیگران هدایت نماید . پس هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص دین خود را تغییر بدهد . عیسوی در عیسویت مسلمان در اسلام و هند در هندوئیزم است که نباید بیوستن بخدا را جستجو نمایند .

برجسته ترین شاگرد راماکریشنا ، سوامین ویوه کاناندا<sup>۱</sup> - بانام اصلی نارندراناث داتا<sup>۲</sup> - است . وی در کلکته در يك خانواده متشخص نظامی بدنیا آمد . در جوانی بمطالعه کتب مقدس هندی و تا اندازه فلسفه و علوم اروپائی پرداخت . در ۱۸۸۰ در هیفده سالگی برای نخستین بار

بدست آشیزخود مسموم گردید .

راما کریشنا. (۱۸۳۴-۱۸۸۶). از يك خانواده فقیر بنگالی بود . از کودکی حالت جذبه و خلسه به وی دست میداد . در بیست سالگی خادم آئین يك معبد الهه بزرگ کالی<sup>۱</sup> گردید . مدت بیست سال مراسم دینی را در آن انجام داد . سپس راهب سائل گردید . آنوقت تحت تأثیر و تعلیم مرتاض پیری قرار گرفت که او را با آئین ودانتا آشنا کرد . در یکی از رویاهای خود با کریشنا که سالها در اشتیاق وی بسر برده بود ارتباط حاصل کرد . بمطالعه بهاکتی پرداخت . از تعالیم اسلام و عیسویت نیز چیزهائی آموخت .

اگرچه نادیدنیات تاگور ، دایاناند ساراسواتی آشنائی داشت ولی با آنها ارتباط پی گیر نگرفت . برای کشاب کاندراسن علاقه و احترام قلبی پیدا کرد .

کشاب کاندراسن به عظمت روحی این راهب بیابان گرد که به سانسکریت آشنائی نداشت و بزحمت خواندن بلد بود پی برد ؛ توجه و عنایت پیروان متعدد خود را به او که تا آنزمان ناشناس بود جلب کرد . راما کریشنا خود را به جمعیت برهما ساماج علاقه مند نشان میداد .

یکی از آخرین ملاقاتهائی که کشاب کاندراسن در بستر مرگ خود بعمل آورد ملاقات ناراما کریشنا بود .

راما کریشنا از لحاظ تواضع و فروتنی و خضوع شباهت به فرانسوا داسیز دارد . وی برای اینکه تمام آثار خود خواهی و منیت را در خود بکشد به حقیرترین اعمال گردن می نهاد . این مرتاض که غالباً در حال خلسه بسر میرد از يك عشق و مهری پایان برای انسانها شرمسار بود . از الهه



ویوکاناندا پس از مرگ معلم خود چندین سال زندگی خانه بدوشی و بیابان گردی پیش گرفت و نواحی عمده هند را زیر پا گذاشت . هنگامیکه شنید که در ۱۸۹۳ در شیکاگو به مناسبت نمایشگاه جهانی یک کنگره جهانی مذاهب تشکیل خواهد یافت ویوکاناندا تصمیم شرکت در آن گرفت . وی در پیش گرفتن این سفر دهدف داشت : از یکطرف میخواست که پیام معرفت حقیقی را که هند پاسدار آنست اعلام بدارد ؛ از طرف دیگر میخواست در کشورهای ثروتمند آمریکا و اروپا وجوه لازم را برای تسکین بدبختی هائی که در صمن مسافرت های خود در هند دیده بود بدست آورد .

درست هنگام مسافرت بآمریکا است که نام ویوکاناندا را برای خود برگزید . در جریان کنگره در سپتامبر ۱۸۹۳ وی در صمن یک سخن رانی مفصلی که سوروهبجایی در کنگره برپا کرد بطریقه راماکریشنا را که نقوی و پارسانی حقیقی بالاتر و برتر از تمام معتقدات و در تمام ادیان نیز موجود است تشریح کرد . پس از کنگره سه سال در آمریکا و اروپا بسربرد و کوشید که آئین ودائی را در آن کشورها پیرا کند . مشاهده مؤسسات حیریه و کارهای اجتماعی آندو قاره تحسین وی را برانگیخت . باوجود این کوششی در تماس مؤثر با آن وفهم و درک عمیق طرز تفکر اروپائی بسطور درک ارزش آن بکار نبرد .

در ژانویه ۱۸۹۷ بهمد برگشت . در جریان همان سال در ماه مه اشاگردان و پیروان دیگر راماکریشنا هیئت « میسون » راماکریشنا را تأسیس کرد . منظور وی ازین امر نشر افکار معلم خود در هند و تمام جهان ، کوشش در رستاخیز هند و سازمان دادن تعاون اجتماعی دربارہ بیچارگان هند بود .

با راما کریشنا ملاقات کرد . ولی فوراً تحت تأثیر وی قرار نگرفت . فکر و ذهن عقلی و استدلالی ویوکاناندا که از مطالعه آثار استوارت میل ، هربرت اسپنسر و کشاب کاندراسن نصیج گرفته بود در برابر معتقدات اشراقی راما کریشنا رویه انتقاد آمیز پیش گرفت . ولی تدریجاً این شخصیت بزرگ نفوذ روز افزونی در او پیدا می کرد . مخصوصاً از هنگامیکه وی بامشکلات مادی مواجه شده بود . زیرا پدرش در ۱۸۸۴ مرده امور خود را مختل و خانوده اش را کاملاً در حال افلاس گذارده بود .

نارندرا با یستی باستانکاران پدرش طرف نشود و زندگی مادر و برادرانش را بر اه بیاندازد . ابتدا در نتیجه فقر و بدبختی ار همه جا با امید و عاصی گردید . سپس به آرامش روحی که در سایه ایمان بدست می آید آشنا گردید . تحول فکری او نیز نتیجه خلسه هائی است که همراه معلم خود داشته است .

با وجود کثرت و تعدد حلسه های خود ویوکاناندا ، معتقد نبود که خلسه بهترین نشانه پیوستن کامل بوجود مطلق است . او اعتراف می نماید که ایمان و دیانتی که در آن من فقط در پی این باشد که هر روز در خلسه های مکرر در بی نهایت مستغرق گردد خطر این را دارد که بشمر و خود خواهانه گردد . از ایرو میخواست که ایمان و اعتقاد شخصی وی بیک آرامش خوشنودانه مبدل نشود و شاگردان خود را هم دعوت میکرد که از وی تقلید نمایند . هنگامیکه ویوکاناندا میخواست از جد پدری خود که در بیست و پنج سالی از زن و فرزندان خود و موقعیت قابل رشک و غبطه خود دست شسته و انزوا اختیار کرده بود پیروی نماید راما کریشنا با او مخالفت کرد . و تأکید اصرار می نمود که وی در روی زمین برای این است که به مردم معرفت حقیقی را بشناساند . و از روی مهر و عشق بیاری بیچارگان کمر به بندد . ویوکاناندا هم گفته های او را پذیرفت .

ویوه کاناندا يك شخصیت بزرگ فکری و اخلاقی است . با وجود این برای اروپائیهامشکل است که کاملاً با افکار او همراهی داشته باشند. بعقیده ما او زیاده از حد مؤمن بارزش خود بود . غالباً نیز تابع مزاج خود گردیده قضاوت های شدید، غیر عادلانه، مخدوش و گاهی نیز متناقض مینماید. هیئت راما کریشنا که وی بنیان گذارش بود ؛ هموز به هدف و مرام خود یای بند مانده است .

شایان توجه است که در بینش هندیهای دوره جدید مسئله رهائی از سلسله بازگشتها اهمیت نخستین را از دست میدهد و در درجه دوم قرار می گیرد. بطریقه عرفانی پیوستن بخدا دیگر آن وابستگی و ارتباط عمیقی را که مثلاً در آئین بودا یا بهاگاوادگیتا با بازگشت در ابدان مختلف (تناسخ) داشت از دست می دهد . اضطراب و دلهره نار آمدنهای متعدد دیگر ماسد دوره بودا نقش مهمی ایفاء نمی نماید . بار دیگر پیوستن بخدا بداته و فی نفسه مورد توجه قرار می گیرد . بدین نحو عرفان هندی آزادی و استقلال بدست می آورد . البته مفهوم و تصور بازگشت را که قرنهای تحت سیطره آن بوده کنار نمی گذارد ولی دیگر مانند دورهای گذشته موقوف به آن بحساب نمی آید .

بعلت اینکه در جریان قرون بین عرفان و اخلاق ارتباط برقرار گردیده بود تدریجاً نظریه بازگشتها (تناسخ) در درجه دوم قرار میگیرد در گذشته اخلاق و عمل منحصرأ با آئین بازگشتها مربوط و منوط بود . دلیل وجودی انجام عمل رهائی از بازگشت بود . در نظر بودا زندگی مطابق با اخلاق و روح اخلاقی حقیقی تنها وسیله و راه رهائی از بازگشت است .

عرفان اصلی برهمنائی با اخلاق ارتباطی نداشت . ولسی عرفان

و یوه کانا ندا که به افکار معلم خود وفادار بود، این اصل را پایه گذاری کرد که هر مذهب و دینی را باید از روی اعمالی که ترجمان آنند قضاوت کرد. وی با بیباکی و شهامت میگوید که بهترین شکل مذهب اینست که شیوا را در هر انسانی بویژه بیچارگان به بینیم و بدانیم که تنها کسی به خدا پرستش می نماید که کمر بخدمت مردمان بسته باشد. او شدیداً معتقد بود که آئین حقیقی ودا همانست که او اشاعه میدهد. با اتکاء به متون بهاگاواد گیتا و تفسیر و تعبیر آنها در جهت نظریات خود وی تعلیم میداد که روح، با اعمال مطابق وظیفه اخلاق و مهر (کارما یوگا)<sup>۱</sup> هم میتواند بخدا به پیوندد همانطوریکه با معرفت و تفکر و تمرکز فکری (رایا یوگا)<sup>۲</sup> بآن می رسد. و یوه کانا ندا در مبارزه علیه عادات و رسوم قدیمی که سدها را پیشرفت اجتماعی بودند مصلح پرشوری بود. ولی او هم مانند راماکریشنا از حفظ معتقدات توده ای و هندوئیزم جانبداری میکرد. زیرا متقاعد شده بود که توده مردم در آن آئین پیوستن بوجود جهانی را در لباس سمبولها می یابد.

از ژون ۱۸۹۹ تا دسامبر ۱۹۰۰ باوجود خستگی و باوجود بیماری دیابت که روز بروز تاب و توان او را از دستش می گرفت باردیگر سفری به اروپا و آمریکا نمود. ولی این بار مایوس و حرمان زده از آن برگشت و کمتر از سابق چیر قابل تحسین در آن میدید و نمیدانست که چگونه و چرا آنرا در گذشته آنقدر بالا برده بوده است. و بیشتر از همیشه متقاعد شد باینکه آمریکا و اروپا باید چیزهای زیادی در معنویت از هند یاد بگیرند. در ژویه ۱۹۰۲ در سن ۳۹ سالگی چراغ عمر وی آرام آرام خاموش گردید.

جستجو نمایند و بآن عمل به بدند .

پس نظریه انتقال روح متضمن يك توجه و توضیح تسلی ده واقعیت است و اجازه می دهد که فکر هندی مشکلاتی را که فکر مذهبی اروپائی در برابر آنها عاجز است حل نماید .

رام موهان ره . دبدرانات تاگور ، کشاب کاندراسن ، دایانان سارا- سواتی . راماکریشنا و یوه کاناندا به این نتیجه رسیده اند که باید اخلاق تزکیه نفس با اخلاق عملی و عشق و مهر فعال و مؤثر تکمیل گردد . ولی اینها دیگر به این مسئله توجه ندارند که آیا نظریه اثبات جهان واقعاً بانفی و انکار آن قابل سازش است یا نه ؟

هندوئیسم همیشه سهولت و مهارت عجیبی در پذیرفتن راه حل های بین و سازشکارانه بین یگانه پرستی و چند خدا پرستی ، ته ایسم و همه جاحدائی ، نفی و انکار جهان و قبول آن از خود نشان داده است . آئین مزبور میتواند از کنار مسائل نظری بگذرد بدون اینکه درك نماید و یا جستجو و کوشش در تشخیص آنها بنماید ؛ و هیچوقت خود را مجبور نمی بیند بعمق مسائلی که طرح می کند برود . بلکه پیش از همه می کوشد راه حل های عملی قانع کننده ای برای آنها بدست بیاورد . با هم آمیختن کهنه و تازه از آنچه حقیقت و درست و مفید تشخیص می دهد فلسفه می سازد ؛ بدون اینکه زحمت پیدا کردن مبانی استواری برای آنها بخود بدهد . اصلاً این چنین امر را زائد و بیهوده می شمارد . اگر معتقداتی را که فلسفه آن متضمن است فی نفسه قانع کننده بیابد ؛ و اگر در عمل امتحان خود را داده باشند ؛ اینها کافی است که آنها را بمنزله حقایق بپذیرد .

بدین نحو رام موهان زه و دیگران که نام آنان در بالا برده شده بیشتر از اینکه برای بینش های هندوئیسم توجیهات واقعی بیا بندن شرح و توضیح

هندوئی و عرفان برهمنائی که در جهت هندوئیزم تعبیر و تفسیر شده اخلاق را متحد خود قرار داده اند . بتدریج که اخلاق با عرفان مربوط میشود و در این این امر معنی و توجیه خود را بدست میآورد روابط ورشته‌هایی که بین اخلاق و نظریه بازگشت بود سست میگردد . و از اینرو که نظریه بازگشت تکیه‌گاه و پشتیبان خود را در اخلاق ازدست میدهد دیگر اهمیت سابق را ندارد . با قبول اینکه انسان زندگی مطابق اخلاق را گردن می‌نهد تا سعادت زندگی در خدا را دریابد فکررهایی از بازگشتها دیگر مانند سابق او را مشغول نمی‌سازد که خوبی را فقط برای رهایی از بارگشت انجام می‌داد .

اما کنار گذاردن مطلق و کامل فکر بازگشتها را فکر هندی نمیتواند قبول نماید . زیرا تصور و فکر مزبور نه تنها ازین لحاظ که عقیده سستی و باستانی است در نظری با ارزش است ؛ بلکه از لحاظ اینکه متضمن عنصر تسلی و آرامش دهنده‌ای است فکر هندی نمی‌تواند از آن دست بردارد .

در سایه تصور و فکر بازگشت است که فکر هندی مینواند تصور نماید که در جهان این همه موجودات انسانی هستند که هیچوقت بحیات معنوی خود نپرداخته‌اند بدون اینکه لازم باشد که ما از سر نوشت آنها نا امید باشیم . اگر بپذیریم که فقط يك هستی نهائی و قطعی برای هر فرد هست؛ آنوقت در برابر این سؤال لاینحل قرار می‌گیریم که بسرروحي که هر گونه تماس با حیات ابدی را از دست داده باشد چه خواهد آمد؟ برای نظر بازگشت در کالبد‌های مختلف این مسئله مطرح نمی‌شود. اگر انسان نهائی بدون توجه بحیات معنوی خود بزندگی ادامه می‌دند ؛ از اینرو است که آنها هنوز بشکل عالی حیات نرسیده‌اند که بتوانند حقیقت عالی را

آشنائی پیدا کرد و زندگی آنها را مورد مطالعه قرار داد. گاندی در همانجا بعنوان وکیل دادگستری اقامت گزید. و تا سال ۱۹۱۴ قهرمان درخواستهای هموطنان خود گردید. وی مقاومت منفی را با موفقیت تمام وسیله مبارزه خویش قرار داد.

با وفاداری نسبت به انگلستان با هندیهای دیگر در جنگ علیه بوهرا بعنوان پرستار داوطلبانه شرکت کرد. در آغار جنگ جهانی در انگلستان بود و در تأسیس يك ستون بهداشتی داوطلبان هندی تشریک مساعی نمود. در پایان ۱۹۱۴ وضع مزاجی او مجبور ب بازگشت بهمدس کرد و بمسائل اقتصادی و سیاسی کشور خود پرداخت: و خواستار آزادی کارگران هند - که به مستعمرات دیگر مهاجرت میکردند و بر طبق قانون بایستی پنج سال در آنها الزاماً بماند - گردید. گاندی علیه استثمار کارگران در مزارع نیل شمال هند بمبارزه پرداخت. از درخواستهای کارگران نحر رسی احمدآباد در مقابل کارفرمایان؛ و روستائیانی که در نتیجه بدی محصول بدکار شده بودند پشتیبانی کرد. با برپا کردن یا تهدید برپا کردن مقاومت منفی معمولاً منظورهای خود را پیس می برد.

پس از جنگ بزرگ در ۱۹۱۴ همان روش فشار را برای ممانعت از تصویب لایحه علیه محرکین سیاسی بکار برد. ولی در پنجاب متوجه گردید که مقاومت منفی تبدیل به حرکات و نهضت های انقلابی گردیده که مقامات دولتی با خشونت زیاد سرکوب می نمایند. همچنین با کمال تأسف مشاهده کرد که حکومت انگلستان هیچ اقدامی برای نگه داشتن سلطان عثمانی بر تخت سلطنت؛ که مسلمانان هند رئیس مذهبی خود میدانستند بعمل نیاورد. چون همیشه به اتحاد مسلمانان و هندوان می اندیشید

آنهارا مورد عایت خود قرار داده‌اند. آنها متوجه نمی‌شوند که گرایش آنها به اخلاق مهر و محبت مؤثر و فعال مستلزم کنار گذاشتن اصل انکار جهان است. آنها خیال می‌کنند که میتوان قطعه موسیقی‌ای را که در «مینور» نوشته شده در «ماژور» نواخت. آنها خود را در مقابل مسئله عرفان اخلاقی دیده‌اند؛ بدون اینکه به اسکالات آن اندیشه نمایند.

گرایش آنها به اینکه همیشه بجای اینکه به مقائل بروند پذیرش بین‌ها را کنفا نمایند ناشی ازین است که نمی‌توانند خود را از سلطه سنت‌رہائی بحشد. آنها نمی‌خواهند اعتراف نمایند که بحقایق و معتقدانی رسیده‌اند که نه در اوپسی شاد گفته شده و نه در دیگر آثار مقدسه. آنها کوشش می‌نمایند که آن افکار و حقایق را در متون مقدسه قدیم بدست بیاورند و به این منظور نمیرسد؛ مگر اینکه آنها را با تفسیرهای ناصواب و عرض آلود خود محلو ط نمایند. آنچه انجیل از تجاور مفسرین خود متحیل شده می‌تواند با آنچه اوپسی شاد ها و سرود های ودائی از مفسران خود دیده برادر گردد.

فکر هندی عصر جدید هنر آزادی و استقلال خود را از سیطره سن بدست بیاورده و هموز نسبت بخود و در باره خود بتواسته رویه انتقادی بیش بگیرد.

اما مها تما گاندی (۱۸۶۹-۱۹۴۸) و افکار و عقاید وی خود عالم جدا گانه ایست. گاندی در پور بندر در یک خانواده از طبقه پیشه‌وران و کشاورزان بدنیا آمد. تا ۱۸ سالگی در آموزشگاههای هندی بتحصیل پرداخت. سپس به انگلستان رفت تا در آنجا به تحصیل حقوق بپردازد. در ۱۸۹۳ از طرف یک تجارتخانه هندی به آفریقای جنوبی رفت تا محاکمه‌ای را اقامه نماید. در آنجا بوضع اسف انگیز مهاجرین هندی



گانندی در کوششهای خود برای رواج مجدد ریست و بافتن دستی و ملزم کردن آن برای روستائیان نشان داده که واقعاً حس واقع بینی داشته است. وی بدرستی معتقد بوده که مسئله رقابت بین ماشین و کاردستی و دست بافی باید پیش از هر چیز با در نظر گرفتن نفع توده مردم حل و فصل گردد.

گانندی چشم بسته دشمن ماشین نیست. هر جا که ضرورت داشته باشد آنرا مجاز و موجه می شمارد؛ ولی اجازه نمی دهد که ماشین کاردستی را که ضرورت وجودی داشته و دارد از بین ببرد. وی علاقه خاصی به ماشین بافت نشان میدهد؛ ولی اتومبیل را ناایمکه بنظر می آید که کاردستی و خابگی روستاها را مساعد است چندان بنظر مساعد نمی نگرد. اصلاح و بهتر کردن شرایط مسکن و بهداشت و علمی و عقلانی کردن کار زراعی هم از مواد مهم برنامه اصلاحات اوست.

گانندی در درك ارزش کاردستی و زندگی پیشه وری و روستائی مدیون یکی از آثار رسکن Unto this Last است که در مدت اقامت خود در آفریقای جنوبی مطالعه می کرده. وی خودش اعتراف می نماید که اثر مزبور يك تغییر کلی و فوری در بینش او در مورد حیات اجتماعی بوجود آورده.

هم چنین گانندی يك حس واقع بینی درستی در رویه خود نسبت بدستور آهیمسا نشان میدهد. وی تنها به تجلیل و تحسین آن اکتفا نمی نماید بلکه این شهامت را نشان میدهد که آنرا مورد بحث قرار میدهد. وی تعجب میکند از اینکه علی رغم دستور مزبور در هند نسبت به حیوانات و حتی انسانها آنقدر ترحم کمی ابراز میشود. وی می نویسد: «این يك

از اینرود درخواستهای مسلمانان را مانند درخواستهای خود بشمار میآورد. در ۱۹۲۰ بارؤسای هند و مسلمانان هند تصمیم پرارنتایج بزرگ عدم همکاری باحکومت انگلیس را گرفت. در جریان اقدامات گاندی برای استقلال هند اغتشاشات بزرگی در بمبئی و چوری چوری رخ داد. گاندی بعنوان محرك عصیان به شش سال زندان محکوم گردید. ولی کمی بعد در ۱۹۲۴ مورد عفو قرار گرفت. از کینه و دشمنی هائی که سالهای بعد بین هندوها و مسلمانان ظاهر گردید گاندی عمیقاً رنج میبرد. از اینرو از مبارزه سیاسی دست برداشت و بمسائل پرورش اخلاقی و اجتماعی ملت خویش پرداخت. دورانداختن و الغاء سوابق ذهنی درباره «نجسها» مردمان خارج از کاستها که شماره آنها به پنجاه میلیون نفر میرسید؛ لغو ازدواج کودکان، تساوی حقوق زن و مرد. مبارزه با مسکرات و مواد مخدره را از جمله اصلاحات ضروری و فوری می شمرد.

هیچوقت پیش از وی هیچ هندی تا آن درجه بمسائل اجتماعی نپرداخته بود. اصلاح طلبان دیگر فقط کمک کردن به بیچارگان را توصیه میکردند. ولی گاندی بایک فکر کاملاً جدید و اروپائی شرایط اقتصادی را که علت و عامل فقر است مورد حمله قرار داد.

نود صدم مردم هند در روستاها زندگی می کنند. فصل خشکی در سال ۶ ماه کارهای کشاورزی را متوقف می سازد. در گذشته ایسدوره بیکاری اجباری را برای ریستن و بافتن دستی مشغول می شدند. از زمانیکه بازارهای هند ارکالاغای ماشینی شرقی و غربی بر شده؛ دیگر کار در خانه از بین رفته است. فقدان سود فرعی نتیجه اش فقر روستا نشینان بوده. علاوه بر این این بیکاری زشت ترین نتایج را در برداشته.

گاندی هم چنین با واقع بینی خاص خود پی برده بود ؛ که منع کشتن و ایزدء ممکن نیست بطور کامل بکار بسته شود . زیرا انسان بدون اعمال خشونت نمی تواند بزندگی خود ادامه بدهد و نغذیه بساید . ایست که علی رغم میل قلبی خویش با کشتن مارهای زهر دار و دفع میمون ها موقعیکه محصول کشاورزان را از بین میبرند موافقت می نماید .

علاقه او بمسائل دینوی و مادی تا آندرجه بوده که ورزش و اسپورت مورد توجه او قرار سی گیرد ؛ و در خواست می نماید که در آموزشگاهها همان اداره که بیورزش ذهنی و فکری اهمیت داده شود . ساعتی بیر برای پرورس جسمی تخصیص داده شود . وی در باره خویش تأسف میخورد که در جوانی تدریس ورزش نکرده و تنها اکتفا براه پیمائی ساده در کوهها و دره ها نموده است . این عقاید او در باره واقعیت جهان و زندگی در حاشیه خود علامت ساخت انگلستان دارد .

در گاندی به این واقع بینی ها و رغبت های عملی يك بيش كاملاً معنوی و فکری اضافه میشود . اعتقاد وی ایست که مسائل مادی حل و فصل نمی شود ؛ مگر با نحو معنوی و فکری . بعقیده او در صورتیکه تمام آنچه انسان بوجود می آورد مشروط بعواطف و احساسات اوست ؛ پس حیات مادی اصلاح و بهتر نمی شود ؛ مگر بانیروی فکری تازه . در تمام اقداماتمان باید دری این باشیم که همان عواطف و احساسات خودمان را بدیگران نیز انتقال بدهیم . گاندی میگوید تنها بیروی واقعی که در دست ماست عبارت از يك عشق و مهر مبری از هر گونه کین است . توجه به امور این جهان فقط ، با يك روح و فکر واقع بینانه ؛ يك خطای بزرگ و علت بدبختی فعلی ماست . گاندی راهی را که بودا نشان داده بود تعقیب می نماید . بودا هم معتقد بود که عشق و مهری که از اشخاص تراوش می نماید میتواند روحیه

واقعیتی است که سرنوشت حیوانات در هیچ جای دنیا حزن انگیز تر از هند بدبخت نیست. ما نمی‌توانیم نه انگلیسها را مسئول این امر قرار بدهیم و نه تکیه بر فقر خودمان بنمائیم. تنها سهل انگاری و بی‌بقراری جنایت کارانه علت و سبب وضع رقت انگیز حیوانات کشور ماست.»

دستور آهیمسا نتوانسته توده مردم را درباره حیوانات واقعاً رؤوف بسازد. گاندی این امر را ناشی ازین میدانده که بظاهر دستور بیشتر از حقیقت و روح آن اهمیت داده شده است. او میگوید تصور کرده‌اند که خودداری از کشتن و ایذاء کافی بوده؛ در صورتیکه برعکس باید دریافت و ترحم مؤثری نشان داده شود.

گاندی متوجه نیست که از اصل و ابتداء دستور آهیمسا اصولاً دستور منفی بوده و فقط در مورد منع کشتن و ایذاء - و در آئین بودا - بارو حیه شفقت داده شده نه در مورد بکار بستن حقیقی آن.

گاندی جرأت میکند که خود را برتر از مراعات و بررسی دقیق لفظی و ادبی قرار بدهد. وی در یک مورد خاص نمونه‌ای می‌دهد و آن اختلاف او در مورد ستایش مرسوم مردم هند در مقابل گاو است. او می‌خواهد این حق داده شود که بوسیله یک سم مهلك فوری بجان کندن طرلانی و پررنج حیوان خاتمه داده شود. این امر در نظر پیروان هندوئی وی رسوائی و افتضاح و گناه بزرگتر از پذیرفتن یک خانواده نجسها در «آسرام» انزوا گاو خود بود.

در فلسفه اخلاقی؛ گاندی که جهان وزندگی را واهی و خیالی نمیداند و به اصطلاح واقعیت آن را می‌پذیرد دستور «آهیمسا» عدم ایذاء را اصل عدم فعالیت حدا و منفك و يك دستور مثبت رقت و ترحم کامل و همه جانبه میشود. آنوقت دیگر نمی‌توان آنرا همان دستور آهیمسای

گانندی با گذاشتن آهی‌مسا در خدمت مقاومت منفی چیز معنوی را  
همکار مادی میگرداند ؛ و چندین بار مجبور میشود ناظر این صحنه دردناک  
باشد که در این همکاری همیشه مادی بر معنوی چیره میشود.

میتوان از خود سؤال کرد که آیا بعضی وقت ها خود رویه شخصی  
او این چنین نبوده است . غالباً او مقاومت منفی را بکار برده بدون اینکه  
بر حریف مجال و فرصت توافق و آشتی بدهد . شهوت مبارزه جوئی او  
مانع ازین میشود که اعتماد صبورانه‌ای در تأثیر معنوی فکر نشان بدهد .  
در وجود وی محرکی وجود داشته که وی نخواسته آن را رام نماید .  
گانندی مطمئن بود که حتی در امور دنیوی نیز میتواند معنویت و  
روحانیت را داخل نماید ؛ و با قطعیت عمیق میخواست مقاومت منفی را  
با يك روح و ذهن مهر و عشق منزله از هر گونه کینه و دشمنی بکار برد .  
وی دائماً به پیروان خود گوشزد میکرد ؛ آنچه آنها با همراهی وی در  
راه خیر و صلاح ملت پیش گرفته اند مشروع و موجه شمرده نخواهد شد  
و به هدف نخواهد رسید مگر اینکه آنهایی که در این راه قدم بر میدارند  
دل‌های خود را پاک و صاف کرده باشند . گانندی با اصرار تأکید میکرد  
مقاومت که با روح آهی‌مسا بکار برده میشود هدفش منحصرأ رسیدن به این  
یا آن نتیجه نیست ، بلکه ایجاد يك تعاهم متقابل مبتنی بر مهر و محبت  
است .

در برابر این مسئله که آیا يك عمل کاملاً اخلاقی میتواند با وسائل  
جبری و قهری همراه شود ؛ گانندی عمل با وسائل معنوی را اصل قرار  
داده ولی در عین حال حداقل اجبار و فشار را هم بشرطیکه این وسائل و  
طرق تابع عمل معنوی باشند قبول می نماید .

البته این يك راه حل قانع کننده نیست . زیرا مبتنی بر این فرض

و طرز تفکر و عمل آنهایی را که در شعاع تأثیر آن قرار گرفته اند تحت تأثیر قرار بدهد و تغییر بدهد. گاندی هم معتقد است که عشق و مهر این توانائی را دارد که دنیا را تغییر بدهد. حتی اقدام سیاسی هم باید با روح «آهیمسا» انجام گیرد. در یک نامه می نویسد: «برای من سیاستی نیست که در همان حال دین و آئین نباشد.» آیا مقاومت منفی که گاندی برای پیش بردن نقشه های خود بکار میبرد و اقهارا ورش روحانی ملهم از روح و دستور آهیمسا برای پیروری خیر و نیکی بوده است؟ این فقط تا اندازه درست است. «آهیمسا» و مقاومت منفی دو امر کاملاً مغایر است. فقط آهیمسا معنوی و روحانی است در صورتیکه مقاومت منفی یک عمل مادی و غیر روحانی است.

در نظر متفکرین هند باستانی آهیمسا تجلی و تظاهر انکار جهان است. و هیچ منظور و هدف عملی نمی توان برای آن وضع کرد. بلکه یک تمایل و اقدام معنوی و دینی است برای پاک و منزّه ماندن از آلودگی به جهان.

ولی گاندی آهیمسا را در خدمت عملی که منظور و هدف آن تغییر شرایط زندگی است قرار میدهد. اصل مزبور به محض اینکه با امور دنیوی تطبیق گردد؛ دیگر آنچه اول بود نیست و نمی تواند بشود.

مقاومت منفی عبارت از بکار بردن بی خشونت خشونت است. با وسائل و از راههای غیر خشن بحریف فشار می آورند؛ و او را وادار به تسلیم می کنند. مقاومت منفی که جلوگیری از آن مشکل تر از مقاومت مثبت است؛ میتواند بزرگترین نتایج را ببار بیاورد. ولی خطر اینجاست که بکار بستن این خشونت روپوشیده بیشتر از مقاومت باز و آشکار تولید کینه و عداوت نماید. در صورتیکه اختلاف بین آندو جزئی و نسبی است.

این مسئله مهم را تذکر داده ؛ و در روی این اصل اصرار و تأکید نموده :  
که خشونت نباید بکار برده شود ؛ مگر مواقعی که آنرا غیر قابل اجتناب  
بدانیم . و در هر صورت نمی توان آنرا موجه و مجاز دانست ؛ مگر با  
روح و نیت اخلاقی که در آن بکار می بریم .

ما اروپائیان راضی و خوشحالیم از اینکه بگوئیم ؛ که بکار بردن خشونت  
در عمل فردی یا جمعی مجاز و مشروع است ؛ اگر منظور و هدف اخلاقی  
باشد . فقط يك اخلاق طاهری و سطحی می تواند ازین چنین راه حل که عامل  
اصلی را نادیده می گیرد قانع گردد . فقط نیت اخلاقی کافی نیست .  
برای حق بکار بردن خشونت بالاتر از همه باید روحانیت مطابق اخلاق  
داشت .

گاندی در یکی از مذاکرات خود با ژ. داک<sup>۱</sup> پاستوریو هانسبورگ  
( افریقای جنوبی ) اظهار داشته که فکر مقام منفی در دهن او از مطالعه  
حرفهای عیسی پدید آمده ؛ آنجائیکه می گوید : « اما من بشما می گویم  
که هیچوقت در برابر بدی مقاومت ننمائید . » و « دشمنان خود را دوست  
بدارید . برای آنجائیکه باشما بد رفتاری می کنند و شمارا رجز می دهند  
دعا نمائید تا فرزندان پدر آسمانی خود باشید . » و سپس از بها گاو ادگیتا  
و اثر تولستوی بنام « سلطنت خدائی در تو است » تأثیر گرفته است .

اما توجیه اینکه چگونه و چرا گاندی در مورد جنگ تحت تأثیر  
اصل آهیما قرار نگرفته ؛ آسان نیست . وی در جنگ بابوئرها<sup>۲</sup> بعنوان  
پرستار داوطلب شرکت نموده ؛ در جنگ جهانی هم اگر وضع مزاجی  
او مانع نمی شد بار دیگر همان عمل را انجام می داد . شاید در این موارد  
میخواسته رنجها و آلام زخمی ها را تسکین دهد . ولی اینکه همان گاندی

1- Révérend J J Doke

2-Boers

غلط است: خشونت که بدون روشهای خشن انجام شود بساخشونت معمولی اختلاف ذاتی دارد.

گانندی که در تشخیص مسائل و واقعات فرزند زمان خود بود؛ میخو است در جهان مرد عمل شود و دست بکار بزند. از طرف دیگر وفادار و پیرو سمن بود؛ و میخواست افکار و آراء متفکرین باستانی همد را؛ که پرورش یافته اصل اعراض از جهان و عدم توسل بخشونت بودند؛ مراعات نماید. اما اگر بخواهد واقعاً به اخلاق باستانی وفادار باشد باید کاملاً امیدوار میشد که افکار اخلاقی و بیروی تراوش کننده از شخصیت های بزرگ اخلاقی میتواند روحیه افراد و جوامع را دگرگون و شرایط زندگی را بهتر سازد.

این همان راهی است که را بیندرا بات تاگور که بیشتر از گانندی بتعالیم بودا وفادار است اتخاذ نموده.

ولی اگر این صداقت را داشته باشیم که بگوئیم که برای ادسار زدن بیدی و یاری بخیر؛ موافقی پیش میآید که توسل بخشونت لازم میگردد؛ آتو فت از تفکیک ظاهری خشونت مجاز و خشونت مردود و مدوم خودداری خواهیم کرد و صراحتاً گفته خواهد شد که اصولاً هیچ خشونت فی نفسی نمیتواند وید خیر و صلاح باشد. ولی موقعی پیش میآید که می بینم نمی توان از آن صرف نظر کرد و کوشش می نمایم که بکار بردن آن را بارو حیه و نیت واقعاً اخلاقی حتی المقدور توجیه و مؤثر ساریم.

ارین لحاظ، تذکر اینکه گانندی هندی مسئله مشروع بودن خشونت در خدمت خیر و صلاح را مورد بحث قرار داده برای ما اروپائیان خالی از اهمیت نیست. اگر هم غلط علیه رأی او که خشونت بدون وسائل و طرق خشن خشونت نیست؛ رأی بدهیم بار او شایستگی بزرگی دارد که



همه باید اربین بروند . واعضاء طبقات عالیہ باید درزهد و تقوی زندگی ساده روستائی را یاد بگیرند . آنها پی خواهند برد که فقط این چنین زندگی انسان را خوشبخت می نماید .»

بعدها در بیمارستان هنگامیکه از درد آپاندیسیت رنج می برد حاضر شد از طب جدید ؛ که آنقدر شدیداً محکوم کرده بود ؛ استمداد نماید ؛ و مورد عمل جراحی قرار گیرد . ولی همیشه در عمق ذهنش این فکر را داشته ؛ که با آن عمل برخلاف ایمان و اعتقاد خود رفتار نموده است . بیکی از مرتاضان برهنه که علت آنرا سؤال نموده چنین می نویسد : « من اعتراف می نمایم که تن دادن به آن عمل جراحی وضعی ارجانب من بشمار میرود . اگر من کاملاً مبری از خودخواهی بودم بچاره ناپسند و مقدر تسلیم می شدم . ولی میل رندگی در کالبدم بر من چیره بود .» .

در این ابراز عقیده اخیر خود باردیگر نشان می دهد که کم و بیش فایده ای برای پزشکی و بیمارستانها قائل بوده است .

جنبه ها و تمایلات منفی فکر گاندی مخصوصاً در رویه او ؛ در قبال زناشوئی ظاهر می شود . وی نه تنها مهار زدن شهوات و علائق جسمانی رامی خواهد ؛ بلکه تجرد را ایده آل می داند .

گاندی از روی تجربه و مشاهده ، نتایج شوم ازدواج کودکان را پی برده بود . زن خود وی که چهار پسر بدنیا آورد زن بسیار وفادار و صبور بوده است .

دو چیز وی را بستودن تجرد می کشاند : اول اینکه او عقیده داشت که فقط شخصی که از تمام تمایلات جسمانی و شهوانی خود دست شسته باشد ؛ حائز روحانیت لازم بعمل اخلاقی حقیقی است . درجائی

درهند در جمع آوری داوطلب برای خدمت مسلح شرکت نموده ؛ این دیگر امری است که به هیچ وجه با اصل آهیمنسا جور در نمی آید . اودر این مورد کاملاً تابع ملاحظات انتفاعی گردیده ؛ که اگر ملت هند در لحظه بحرانی بداد انگلستان برسد زودتر و آسانتر به آزادی و استقلال خواهد رسید . در صورتیکه آهیمنسا اصلی است که در فوق حسابهای کوچک سیاسی قرار گرفته . بادر نظر گرفتن اصل مزبور این امر نیز غریب می نماید که گاندی اظهار علاقه و پافشاری زیاد در داشتن نیروی نظامی نموده است .

تمایل و رغبت گاندی بواقعیت امور اجتماعی هر چه باشد ؛ انکار و نفی جهان در فکر او مجال بازی نقشی نمیدهد .

البته وی بر فاه مادی ملت عنایت و توجه دارد ؛ ولی رفاه را به چیز کمی محدود میسازد . اگر هم وسائل موجود باشد بار نباید علاقه ای بزندگی راحت داشت . گاندی انتظار دارد که زندگی ساده که در آن مالکیت ، محدود به حداقل ضروری باشد ؛ موجب اصلاح انسان و تمدن گردد . هماهنگی نظریات وی با آراء تولستوی<sup>۱</sup> به عقیده وی مدرک صحت و درستی آنهاست .

در اعترافات مذهبی که در سال ۱۹۰۹ نوشته شده و در آن از تمدن حقیقی بحث می نماید ، انکار جهان بطور وضوح دیده می شود . گاندی در این نظریه به حدی پیش میرود که حق بازی و شارلاتانیسم را بر پزشکی علمی مرجح می شمارد . «نجات هند در این است که تمام آنچه را که از پنجاه سال باینطرف آموخته فراموش نماید . راه آهن ، تلگراف ، بیمارستانها ، وکلای دادگستری ، پزشکان و غیره

شده در این جهان را که با نیت و روح محض تسلیم به خدا انجام گرفته باشد عالی‌ترین شکل اعراض از جهان می‌شمارد: «فداکاری من در راه ملت‌م یکی از صور انضباط و دیسپلینی است که برای رهایی روح من از تعلقات مادی و جسمی بر خودم تحمیل نموده‌ام... در نظر من راه نجات از میان محن و مشقات بیشماری است که شخص باید در راه ملت و انسانیت از آن بگذرد.»

بدین نحو است که گاندی اثبات اخلاقی جهان را - که هدیه‌های معاصر از آن پیروی می‌نمایند - نافعی و انکار آن که مبداس به بودا میرسد؛ با هم جمع و توأم می‌نماید. گاندی که برای استقلال کشور خود مبارزه نموده بود در ۱۹۴۸ بقتل رسید.

کسیکه افکار و عقایدش از خیلی جهات با نظریات گاندی اختلاف دارد؛ را بپندرانان تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱) فرزند دسدرانات تاگور است. را بپندرانان تاگور که در ۱۸۶۱ بدیا آمده هم فیلسوف، هم شاعر و هم موسیقی‌دان بود. وی خود آثار مهمش را بزبان انگلیسی ترجمه نموده است. توجه غرب از ۱۹۱۳ سالیکه وی جایزه ادبی نوبل را گرفت بسوی او جلب گردید. تاگور سالهای متعدد در سانسیتی نی کنان<sup>۱</sup> بنگال که در آنجا خود او در ۱۹۲۱ مدرسه تأسیس نموده و اداره میکرد می‌ریست. کاملتر بن شرح فلسفه او در کتابی موسوم به سادانا<sup>۲</sup> بدست می‌آید. این اثر شامل دروسی است که وی در دانشگاه هاروارد<sup>۳</sup> گفته. سادانا یعنی کمال.

در نظریات تاگور دیگر اثری از انکار و نمی جهان که تدریجاً در برابر اثبات و قبول آن عقب نشینی می‌ساید دیده نمی‌شود. وی مصممانه

1 - Cantiniketan

2 - Sadhana

3 - Harvard

می نویسد : « کسی که می خواهد خود را وقف کشور خود نماید ؛ یا عظمت يك حیات روحانی و دینی را (ولو هر قدر جزئی باشد) تحقق بخشد ؛ باید زندگی پاك و منزّه و عقیف داشته باشد خواه زناشویی کرده باشد یا نه . »

عامل و علت دوم عبارت از اعتقاد و ایمان اوست به تناسخ و بازگشت ارواح در ابدان مختلف . همگامیکه از عقیده او درباره ازدواج سؤال شده چنین جواب می دهد : « هدف زندگی عبارت از نجات و سعادت است . بعنوان یکنفر هندو من معتقدم که این نجات که ما آنرا موکشا<sup>۱</sup> می نامیم عبارت از رهایی از بازگشت مجدد است . آنوقت که ما رشته های مادی و جسمانی را می بریم با خدایکی می شویم . ازدواج رشته های پیوند ما را به ماده محکم تر میسازد . برعکس تجرد یارو مؤید بزرگی است و بما امکان میدهد که يك زندگی کاملاً تسلیم بخدا را پیش بگیریم . »

با وجود يك هم چو گرایش قوی بنفی و انکار جهان ؛ گاندی نمی تواند ایده آل باستانی حیات - تنها ایده آلی که می تواند با آن موافق باشد یعنی بریدن کامل از جهان را - پیش بگیرد . در جواب دوست خود مرناض برهمنی که بوی توصیه میکرد بغاری پناه بر سرده و در آن بتفکر و تعمق پردازد می گوید : « من در جستجوی کشور حدائی هستم که رهایی فکری و روحی نامیده میشود . برای رسیدن به آن نیاری به پناه بردن بغار می بینم . من غار خودم را در خودم می برم . »

گاندی در يك تضاد عجیبی فعالیت در جهان و نفی جهان را با هم جمع مینماید . در این مورد از بهاگاواد گیتا الهام می گیرد که عمل انجام

میل بانیست که ارتباط ما با این جهان پهناور گسسته نباشد. این ارتباط يك ارتباط مهر و عشق است.»

ناتوان در مقابل این مهر و گرایش مرموز بجهان؛ انسان دائماً می‌کوشد محیط دانسته‌ها و فعالیت خود را گسترش دهد. وی میل دارد نعمت‌هایی که موجب آسایش ماست مال مشترک همه باشد؛ که حکمت و عقل و عدالت حاکم بر همه باشد. فلاکت و رنج کمتر شود، ادبیات و هنرها پررونق و پرشکوه گردند. قلب‌ها صاف شوند و نیروهای مرموز طبیعت رام انسان گردید؛ تا در خدمت خلق و ترقی آن‌ها بکار برده شوند. پس انسانیت باید بفرهنگ حقیقی برسد. ولی تاگور اضافه می‌نماید که این چنین فرهنگ‌ودانش نیست مگر آجائیکه عواطف اصیل و نجیب و عشق انسان‌دوستی حکمفرما باشد. پیروزی‌های مادی؛ مسائل و امور کاملاً نسبی و گذرا اند. آنها تأثیر شفا بخش و رهائی‌ده ندارند؛ مگر اینکه انسانیت پیشرفت‌های معنوی و اخلاقی هم کرده باشد. «يك تمدن و جامعه را باید از روی درجه و میزان مهر و انسان‌دوستی که شئون و سارمانها و قوانین آن در قلوب پرورش می‌دهد قضاوت و ارزیابی کرد نه از روی مجموع نیروهای مادی آن.» سادانا

پس تاگور بینش اخلاقی جهان را که از يك ایده آل حقیقی انسان‌دوستی الهام می‌گیرد می‌پذیرد. این همان جهان بی‌بی است که بعضی ارمتفکرین غرب مانند شافسبوری<sup>۱</sup> کانت<sup>۲</sup>، فیخته<sup>۳</sup> و غیره پذیرفته بوده‌اند و متأسفانه تاگور آنها را نمی‌شناخته. اگرچه فکر و تمدن غربی نتوانسته انسان را بسوی معنویت هدایت نماید؛ و غالباً در انجام این مأموریت خود کوتاهی بخرج داده؛ مع هذا در آن نیز همان جهان بینی عمیق و کاملاً هماهنگ

برای جهان واقعیتی می شناسد و آنرا می پذیرد. دیگر از نظریه نفی جبری در فلسفه او خبری نیست .

تاگور متوجه است که فکر باید در قبال جهان بین رویه انکاری و رویه اثباتی یکی را انتخاب نماید . و برای حفظ و حراست اخلاق است که وی بدون قید و شرط رویه اثباتی را پیش می گیرد . این عمل وی معنی بزرگی دارد . تحولی که از قرنهای پیش در جریان بود در او پایان می پذیرد .

تاگور اعلام میدارد که فکر هندی در اینکه فقط پیوستن بخدا را مورد توجه قرار داده و توجه بجهان را که مظهر خداست از نظر دور داشته مرتکب خطائی می شود . وی حرفهای تند و خشن در مورد زهاد و مرتاضان که فقط در پی اعراض از جهانند دارد . ولی بهمان شدت غریبهها را هم که جهت زندگی نفسانی و باطنی را گم کرده اند ، و در اعمال و فعالیتشان در جهان ؛ دیگر ملهم از روح تسلیم و رضا بخدا نیستند محکوم می نماید . وی برای انسان دو هدف تعیین کرده : تعلق داشتن از ته قلب و روح خود بخدا و خدمت کردن با کار و عمل در جهانی که وی بوجود آورده است .

بعقیده تاگور لذت و حظ رندگی کردن و ایجاد و ابداع اصل و جوهر انسان است . وی میگوید ما نمی توانیم فقط به انجام اعمالی که بحفظ و آرایش زندگی خودمان ضرورت دارد اکتفا نمائیم . اگر حساسیت و عواطف ما کند ضعیف نشده باشد ؛ تمایل و احتیاج به فعالیت در راه روح جهانی و کوشش در پیشرفت جهان را در خود خواهیم داشت .

«ما با جهان يك رابطه بسیار عمیق تر و اساسی تر از رابطه جبری داریم . روح بسوی آن کشیده می شود ؛ و عشق و مهر ما بزندگی در حقیقت

شود . فکر باید به اسارت پذیرد و نه ترس .

تاگور برای اثبات اینکه نظریات او در مورد اثبات اخلاقی جهان با متون مقدس مغایرتی ندارد ؛ روشی را که عبارت از نشان دادن صحت قسمت های جدا شده از مجموع نوشته باشد ؛ بکار برده و بدین نحو آنها را طوری تفسیر و تعبیر می نماید که گویا در آنها از يك خدای مهر و عشق سخن رفته و تسلیم و رضاى محض با او مشیت او توصیه گردیده است . اما به قسمتهای پرمهابت دیگر او پنی شاد که در آنها براهما همچون مطلق غیر متعین نشان داده شده ، و اعراض و خود داری از عمل شرط پیوستن بآن شمرده شده ؛ اهمیتی را که شایسته آنند نمی دهد .

امادر باره یاد آوری اینکه در او پنی شاد اشاراتی بر واقعیت و اثبات جهان وجود دارد ؛ کاملاً حق با تاگور است . ما اروپائیان تحت تأثیر افکار شوپنهاور<sup>۱</sup> و دوسن<sup>۲</sup> متمایل به عدم تشخیص افکار و گفتارهایی هستیم که زیاد هم مؤید این بطریقه نیست که اعراض از جهان تنها شرط پیوستن به براهما است . حقیقت اینست که در آن اثبات و انکار جهان هر دو پهلوی هم دیده میشود . فقط - در این مورد هند شناسان غرب واقعیت را بهتر از تاگور تشخیص داده اند - انکار آن برای او پنی شاد حقیقت بزرگی است که کشف شده و واقعیت آنرا در سایه گذارده است - و قتیکه منظور عملاً تعیین ایده آل زندگی بر همین است ؛ انکار جهان در برابر اثبات و واقعیت آن عقب نشینی می نماید و امتیاراتی برای آن میدهد . با وجود این برتری خود را حفظ می کند و چیزی از اھمیت نظری آن نمی کاهد .

هم چنین باید در نظر گرفت رابطه ای که او پنی شاد بین اخلاق و واثبات جهان برقرار میسارد - اثباتی که در جنب انکار و نفی آن قرار گرفته

به ایده آل حقیقی فرهنگ فرد و جامعه را میتوان پیدا کرد.

یکی از نقاط ضعف تاگور اینست که وی میخواهد نظریه عرفانی  
براهما - هندوئی عصر حاضر را بعنوان بیس هند باستانی قلمداد نماید.  
وی نمیخواهد قبول نماید که فکر هند دستخوش تحول گردیده است .  
تاگور برای توجیه انحراف خود ارمون قدیمی ؛ این اصل را  
برمی بهد که انسان نباید پای بند معانی اولی و اصلی آنها باشد. مهم کشف  
معانی و اهمیتی است که آنها برای مادرند و باعمل و زندگی خود اثبات  
حقیقت آن چیزی است که ما در آنها پیدا می نمائیم .

تعلیمات بزرگترین متفکرین ما موجب مباحثات بی پایان میشود؛  
اگر بجای اینکه باعمل و در زندگی خود؛ آنها را تحقق بخشیم، بخواهیم ظاهر  
و صورت و الفاظ آنها را پی ببریم. مردان بدشانشی که تقدیر آنها را پای بند  
ظواهر و الفاظ کرده ب ماهی گیران بیچاره می مانند که بعلت توجه زیاد  
به نگاهداری تور خود در آب اصلا صید کردن را فراموش میکنند. سادانا  
ولی بابکار بردن تشبیه تاگور آنها را هم که پای بند الفاظ نیستند  
شبیه ماهی گیرانی هستند که تور مستعمل و پاره پاره بکار می برند . چیزی  
که آنهم سودی در بر ندارد .

منظور وی از «مردان بدشانش پای بند ظواهر و الفاظ» هند شناسان  
عربی است که با تحقیقات انتقادی و تاریخی خود می کوشند ؛ معانی  
اولی و اصلی نوشته های و دائی را تصحیح کرده و اختلاف موجود بین  
بینش باستانی بر اهمائی مبتنی بر انکار جهان و عرفان اخلاقی هند جدید  
متمایل به اثبات جهان را نشان بدهند .

اینکه باید معانی اولی نوشته های و دائی را تعیس کرد و بهیچ وجه  
نباید از آنها انحراف جست اصلی است که نمی توان از آن تخلف نمود.  
حقیقت تاریخی هم حقیقتی است و مانند هر حقیقتی باید محترم شمرده



برخورد می‌نماید :

۱ - چگونه میتوان وجود مطلق را مانند شخصیت اخلاقی تصور

کرد ؟

۲ - تاچه حد برای جهان و آنچه در آن میگذرد میتوان جنبه

اخلاقی قائل شد ؟

۳ - فعالیت انسانی را که در خدمت روح حالق بوده و نقشه های

او را تحقق می‌بخشد چگونه میتوان تصور کرد ؟

تاگور اصلاً به این که تصور وجود مطلق مانند يك شخصیت اخلاقی

چقدر اشکال دارد توجهی ندارد . وی تا کمال سادگی خدا و جهان را

همانند کرده و در همان حال خدا را خالق جهان می‌نامد ، با سهولت و

مهارت از يك اصلی بدو اصلی و از دو اصلی بیک اصلی رد میشود و

هیچ اعتنائی بگودالی که آندو را از هم جدا میسازد ندارد . آنچه در نزد

برهمنان بزرگ بوده ایست که آنها هیچوقت برای تعیین و نشان دادن

وجود مطلق تشبیه بمفهوم خدا آنچنانکه دین عامه بوجود آورده نمیسایند .

اما تاگور بآن توسل می‌نماید ؛ بدون اینکه احساس احتیاج بتوجیه آن

بسیاید . وی که وارث برهمنان بوده مانند اروپائیان ایمان و عقل را بهم

می آمیزد .

هم چنین اشکال نسبت دادن جنبه اخلاقی بوحد مطلق را در نظر

نمی‌گیرد .

برای اینکه بتواند برای جهان معنی و جهت قائل شود ؛ با توسل

به تعبیر و تفسیر معنی و جهت بر آن می‌دهد . وی همان بینش قدیمی براهمانی

را که جهان محسوس بازی و نمایشی است که خدا خود برای خود داده

اتخاذ می‌نماید . در نظر برهمنان و همچنین بعد ها بهاگاواد گیتا این

چيست . اويني شاد فقط اخلاق سستی را در نظر می گیرد و از اخلاق مبتنی بر تعقل هنوز بی خبر بوده . پس از وحدتی که تاگور بین اخلاق مبتنی بر عقل و اثبات جهان برقرار میسازد در آن خسری نیست . البته تاگور میتواند تذکر بدهد که در اوپنی شاد هم اخلاق و هم اثبات جهان وجود دارد . ولی این اخلاق آنچه تاگور میگوید نیست . اثبات عمیقانه اخلاقی جهان که تاگور مانند فلاسفه اصیل اروپای دوره جدید از آن بحث می نماید در جریان يك تحول و تکامل طولانی پدید آمده است .

اگر اثبات اخلاقی جهان آنطوریکه تاگور ادعای نماید واقعاً در اوپنی شاد موجود بود ؛ باید از زمانهای دورا دور يك اراده اخلاقی و عملی پدیدمی آورد ؛ و از درخواست اصلاحات اجتماعی عملت نمیکرد . ولی ذهن و فکر هندی از قرنهای پیش زشت ترین اجحافها و تجاوزات را طبیعی و حزن و نظام جهانی شمرده است . فقط در دوره اخیر است که ذهن و فکر هندی تغییر جهت میدهد و میخواهد که شرایط دیگری برای زندگی بوجود بیاورد . این بهترین شاهد و مدرکی است برای اینکه در اوپنی شاد ، بوجود بعضی تکه های مجزا که میتوان آنها را در جهت اثبات اخلاقی جهان تفسیر نمود اراتبات اخلاقی مبتنی بر عقل و الزام انسان به عالیت بی آایش خبری نیست . حقیقت بغیر از نیروی خود نیاری بسلطه و نیروی دیگر ندارد . اگر اتفاقاً بتواند در تأیید خود ار گذشته نیرو بگیرد البته بهتر و آسانتر میتواند خود را تحویل نماید ؛ و مورد قبول قرار گیرد . ولی هیچوقت نباید بر متون گذشته عا مداً تخطی نماید ؛ تا دلیلی بر تحمیل خود بدست بیاورد . حقیقت باید بر نیروی متقاعد کننده خود اعتماد داشته باشد تا نیاری به پیدا کردن دلیل و مدرک بر اصالت خود در تاریخ نداشته باشد . تاگور هم هنگامیکه میخواهد نظریه خود را درباره اثبات جهان توجیه نماید مانند فلاسفه اروپا که به این اقدام دست زده اند بسه مسئله بزرگ

«همانطوریکه طبیعت بوسیله حدود قوانین طبیعی از خدا جدا شده ؛ همانطور من ما هم باسدهای خود خواهی از خدا جدا شده‌است. خدا از روی اراده حدودی بر مشیت خود نهاده و برای ما قلمرو کوچک ابتکارات ما را واگذار کرده. دلیلش اینست که اراده او که اراده فیض و عشق و بالنتیجه اراده آزاد است نمی‌تواند تمتع خود را بدست آورد ؛ مگر در وصلت و اتحاد بایک اراده مختار دیگر .»

بدین نحو این باری عشق (لیل) <sup>۱</sup> بین خدا و روح انسانی دوره بدوره تابی نهایت ادامه پیدا می‌کند. هنگامیکه روح همسر خود را در مالک جهان می‌شناسد مسکن خود را هم در جهان پیدا می‌کند. «آنوقت هر فعل برای او ضرورتی میشود برای خدمت از روی مهر و عشق. تمام مصائب و رنجهای زندگی آزمایشهایی میشوند که روح باشکیبائی مواجه میشود و بالبخمد بر آنها فائق می‌آید؛ تا نیروی عشق خود را با ثبات برساند و خود را شایسته مهر معشوق خود سارد .»

این ها افکار و گفتارهایی است شبیه آنهایی که عرفای غربی ملهم از کاتیک کانتیکها <sup>۲</sup> گفته‌اند .

پس تاگور نظریه براهمائی قدیم را - که جهان نازی دلیگرمی است که وجود مطلق برای خود میدهد - بار دیگر زنده نموده و بآن رنگ اثباتی می‌دهد .

در نظر تاگور هم ماسد فلاسفه اروپا که طرفدار اثبات اخلاقی جهان بوده‌اند ؛ جهان بمنظور انسان خلاق شده. پس وحدت روحی و

1 - Lilâ

۲ - قسمتی از کلمات عهد عشق به سه سلیمان نسبت داده و در حشده ای

شاعرانه و تجلی شرفی دارد

عبارت از توالی حوادث و پدیده‌هایی است که نماید در پی تشریح و توجیه و تعلیل آن بر آمد. ولی چون تاگور به اثبات اخلاقی جهان معتقد است باید مانند فیخته بکوشد که در این بازی عمیق‌ترین و عقلانی‌ترین تظاهر و تجلی خدا را به‌یابند .

وی میگوید که خدا جهان را بوجود آورده برای اینکه بذاته فیض و عشق است . اما هیچ مهر و عشقی تحقق نمی‌پذیرد ؛ مگر با اتحاد و وصلت دو فردیت . پس خدا باید چیزی در خارج از خود بر نهاده که از یک نوع استقلال نسبت به او برخوردار باشد .

«نه تنها فردیت و شخصیت ما بلکه تمام طبیعت است که جدائی و تمکیکی بین ما و خدا بوجود می‌آورد ؛ که فلاسفه ما آنرا مایا نامیده‌اند ؛ زیرا این تمکیک و جدائی در واقع وجود ندارد . هیچ چیزی نیست که بتواند حدی باشد که خدا مجبور بقبول آن گردد . خدا از روی مشیت و اراده خاص خود حدودی در مقابل خود بر می‌نهد؛ همانطوریکه شطرنج باز محدودیت هائی در برابر هوس خود در مورد حرکت دادن مهره‌ها قائل میشود . زیرا شطرنج‌باز با مهره‌ها در ارتباط شخصی بوده و آنرا مانند موجودی در نظر می‌گیرد که دارای ابتکار است . شطرنج‌باز با قواعد باری که خود را ملزم بمراعات آنها می‌نماید محدودیتی برای خود بوجود می‌آورد . و درست لذت بازی هم در همین جاست ؛ یعنی در این است که مهره توانائی بازیکن را محدود بسازد . البته شطرنج‌باز میتواند آنها را بدلتخواه خود جابجا نماید ؛ ولی در این صورت دیگر بازی و سرگرمی نخواهد بود . اگر خدا ادعای نقش قدرت کامله را دارد کار خلقت او ساخته شده و قدرت او معنی خود را از دست میدهد . زیرا قدرت برای ایسکه بر خود آگاهی یابد باید برای خود حدودی بر نهاده .»

من جهانی را بخود بگیرد .

فلاسفه فرانسه آلفرد فویه<sup>۱</sup> (۱۸۲۸-۱۹۱۲) و ژان ماری گویو<sup>۲</sup> (۱۸۵۴-۱۸۸۸) هم از همچو گسترش شخصیت سخن می‌رانند. ولی منظور آنها اینست که انسان اخلاقاً به آن اندازه خود را وابسته باموجودات و اسبابهای دیگر احساس کند ؛ که سر نوشت آنها را مانند سر نوشت خود بداند ؛ و در بید آنها باشد به همان اندازه که در بند خویش است . اما در نظر تاگور منظور فقط گسترش اخلاقی من نیست . بلکه گسترش ناشی اربسط نیروی فعالیت نیز هست .

درسایه افرايش دانش و بتدریج که قوانین طبیعت را بهتر می‌شناسیم قدرت ماهر افزایش می‌یابد . مادر مسیر بدست آوردن یکنوع جسم جهانی هستیم . اعضاء دید و حرکت ما و نیروی جسمانی ما مانند خود جهان بدورادور می‌روند . بحار و الکتریسته عضلات و یاخته‌های ما می‌شود . در این عصر پیرویهای علمی تمام کوشش مادر اینراه صرف می‌شود تا ادعای مارا به جهانی بودن من خودمان به اثبات برساند . در واقع قدرت ماهیچ نهایی ندارد . از این لحاظ که قدرت جهانی که در قوانین جهانی تجلی می‌نماید - قوانینی که حاکم بر جهان‌اند ؛ در خارج از ما نیست بلکه در ذهن و باطن خود ماست .»

انسان بعنوان يك شخصیت اخلاقی ؛ با انجام فعالیت متناسب با مجموع استعدادهای خود است که به پیوستن به خدا نائل می‌شود . انسان من برین را در خود تحقق می‌بخشد . و عشق وی به عشق ابدی می‌پیوندد .

«تمام آنچه ما می‌توانیم همیشه در آرزوی رسیدن به آن باشیم

1- Alfred Fouillée

2- Jean-Marie Guyau

اخلاقی بین انسان و خداهدف و منظور نهائی و معنی حقیقی جهان شمرده شده است .

اما اینکه فکر انسان باید جهان را بمنزله واقعیت غیر قابل توجیه و بیان قبول نماید، چیزی است که تاگور نمی تواند آنرا بپذیرد . تاگور مانند پیروان اصالت عقل قرن ۱۸ اروپا میخواهد هستی جهان را در جهت خوس بینی توحیه نماید . و معتقد است که زیبایی و نظم و هماهنگی در آن حکم کفر ماست . و آنچه ما از زشتی . گنگی ، ناهماهنگی و دردناک در آن مشاهده می نمائیم بالاخره در زیبایی نظم و هماهنگی و شعف مستحبل خواهد شد هر بد بختی که انسان آنچنانکه باید بپذیرد مدلل بسعادت او خواهد شد . «باحس حقیقت خودمان از قانون خلقت آگاه میشویم و باحس زیبایی خودمان از هماهنگی جهان آگاه میشویم . »

در اینجا انسان تصور می نماید که گفته های شفتسبوری<sup>۱</sup> را میشود . بعقیده تاگور هیچ گونه بدبینی در مورد جهان دلیلی ندارد . در نظر او بدبینی وضعی است که در آن عاطفه یا هوش از خود راضی میشوند و بخود نمائی می پردازند .

ار اشکالاتی که فعالیت انسان در جهت روح کل برمی انگیزد تاگور هم مانند فیخته چندان آگاه نیست . وی بطور ساده قبول می نماید که هر عمل و فعلی که انسان بوسیله آن از من کوچک خود تجاوز می نماید ، در تحقق هدف جهانی تاثیر دارد . اراده و مشیت روح جهانی چیز بیگانه بر ما نیست . ما می توانیم آن را در خود احساس نمائیم و از آن حساب ببریم . فقط کافی است که خود را کاملاً تسلیم و تفویض آن نمائیم . جهان باید برای هر يك از ما یكنوع بزرگ شده جسم ما باشد و من شخصی ما باید گسترش

اما در مورد نشان دادن توافق حقیقی ایده آلیسم اخلاقی جهان و معرفت مثبت واقعیات او هم بیشتر از پیشینیان خود کامیابی بدست نیاورده. ولی تجارب شخصی او در ذهن و زندگی خود از این ایده آلیسم، وی را باین اعتقاد متقن کشانده که این تنها راهی است که عقل و فکر ما را راضی وقانع میسازد و از اینرو حقیقت است.

این اعتقاد متقن راوی با قدرت و ایمان و عمق و جاذبه بیان می نماید که پیش از وی از کسی شنیده نشده بوده است. این متفکر بزرگ تمام سرشار از نجابت و هماهنگی، این گوته هند، تنها به ملت خود تعلق ندارد. بلکه به همه انسانیت متعلق است.

متفکر دیگر هند ارو بیبدو گوز<sup>۱</sup> متولد در ۱۸۸۲ است. وی نیز خواسته عرفان و اشراق برهمنی را در جهت اثبات اخلاقی جهان تعبیر و تفسیر نماید. در نتیجه تمایل خود به مسائل سیاسی؛ در مبارراتی که چند سال پیش از جنگ بین الملل اول هم میهنان وی برای آزادی هند از یوغ انگلستان پیش گرفته بودند؛ نقشی بازی کرد. در ۱۹۱۰ از سیاست کناره گیری کرد، همانطوریکه تا گور قبلا دست کشیده بود. از آن زمان در تبعیدگاه ارادی خویش در پوندیشری<sup>۲</sup> بسربرد و به چیزی غیر از رستاخیز فکری هندی اندیشید و کوشش نمی کرد.

وی میخواست هم میهنان خود را از معابد و افقهای تنگ مکتبهای قدیمی بیرون آورد و به طبیعت و زندگی آشنا سازد: «فکر باید در نظر ما مقدس باشد اما آینده از آن هم بیشتر.» وی هم مانند ویوه کانابدا<sup>۳</sup> ایمان متقن داشت باینکه فکر هندی رسالت دارد که انسانیت را بسوی سر نوشت

1- Aurobindo Ghose

2- Pondichery

3- Vevēkānanda.

عبارت از پیوستن بهتر به خداست.» سادانا

تاگور با توصیه اصرار آمیز در پیوستن فعال به نامتناهی و با نشان دادن اینکه عمل نتیجه تفکر و تأمل است ایده آل حقیقی جهان بینی اخلاقی را ترسیم می نماید .

اما نمی تواند این چنین دید و بینش را با معرفت مثبت واقعیات استوار سازد .

بلکه آن را از تعبیر و تفسیر خوش بینانه و اخلاقی جهان استنتاج می نماید که شباهت بنظریات شافتمبوری و فیخته دارد . برای فکری که شهامت اینراداشته باشد که خود را مورد انتقاد قرار دهد ؛ این تعبیر و تفسیر به همان اندازه غیر کافی است که نظریات فلاسفه مزبور اروپا .

همینکه فکر هندی از روی تأمل و تفکر در راه قبول واقعیت اخلاقی جهان گام می گذارد ؛ خود را در برابر همان مسائلی می بیند که متفکران اروپا با آنها مواجه شده و به آزمایش حل آنها دست زده اند ؛ همانطوریکه در مورد تاگور ملاحظه می نمائیم .

در نظام فکری شامخ و سنفونی با عظمت بینش تاگور، آهنگها، نغسه ها و تحریرها هندی است ولی تنها شباهت به تمهای فکر اروپائی دارد .

اما این فکر تاگور که تمام طبیعت از يك نفخه ربانی جان می گیرد دیگر مربوط به اوپنی شاد نیست بلکه ملهم از دانش جدید است .

تاگور باین مسئله که آیا ایده آلیسم اخلاقی باید و می تواند از توافق با معرفت واقعیات دست بردارد توجه نموده . این مسئله خارج از افق دید او مانده است .



## ۱۶- نگاه کوتاه به گذشته

دیدنی از آینده

فکر هندی از مستیک «عرفان» بدوی و جادوئی که مداء آنست میراث باارزشی دریافت داشته که عبارت از این است که هدف نهائی انسان پیوستن روحی و معنوی به بی نهایت است. فکر هندی حـداً به آن پای بند مانده و نمی خواهد کنارش بگذارد. چیزیکه موجب عظمت آن است.

ولی از همان بیش جادوئی و بدوی انکار جهان را نیز به ارث برده به جای اینکه در حدود طبیعی قبول واقعیت جهان بماند؛ تسلیم برهمنان گردیده به انکار آن گرویده است. باوجود این باز نمی تواند در اتخاذ رویه مزبور که مغایر باغریزه طبیعی است پایدار بماند. در برابر تأثیر و فشار عمل و اخلاق از روی اجبار از آن دست بر میدارد.

پس مناظره و کشمکش بین دو رویه مغایر مزبور یعنی رویه انکاری و اثباتی جهان تعیین کننده سیر و تحول فکر هندی بوده است.

حقیقی خود هدایت نماید . تمام امید وی در فکر و آئینی بود که بهتر افکار شرق و غرب را در خود جمع کرده باشد . در گذشت وی در سال ۱۹۵۰ است .

فلسفه جدید هند چند تن متفکر با ارزش دارد ؛ ولی آیا خواهد توانست خود را ارسطه و قید سنت رهائی بخشد ؟ آیا واقعاً نیروی خلاقه دارد و تمام اهمیت مسائلی را که مواجهه می شود درك میساید ؟ هنوز نمی توان حکمی داد .

س . رادا کریشنان<sup>۱</sup> که در ۱۸۸۸ متولد شده تحت تاثیر شدید تاگور قرار گرفته است .

و آشکار است تأیید مینماید :

انکار جهان که مغایر باغرائز و تمایلات و خواست و اراده زیست ماست ، و وضع مارا در جهان در نظر نمیگیرد نمیتواند مانند اثبات جهان توجیه گردد و باسانی بموقع عمل گذارده شود . بینش مزبور در مقایسه با نظریه اثباتی موقعیت سست و متزلزل دارد و به محض برخورد با اخلاق که بر پایه واقعیت عمیق جهان است خود به خود فرو می ریزد .

فکر غربی و فکر هندی هر يك بمحو خاص خود غیر کافی و ناقص است . برای قضاوت صحیح و تعیین ارزش هر يك از آنها نمی توان فقط اختلاف موجود در بین آنها را در نظر گرفت . باید این نکته را نیز تذکر داد که هر یکی از آنها از اواسط قرن نوزدهم دوره بحران و تحولی را می گذرانند . موقعیت فکر اروپائی از این لحاظ که مجبور شده اعتراف نماید که دیگر نمی تواند ؛ ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان را باشناسائی واقعیت های رورمره آشتی دهد تغییر یافته است . اما فکر هندی باید از اعراض از جهان دست بردارد و بسوی قبول واقعیت آن روی آورد . مادامیکه فکر اروپائی تعبیر و تفسیر اثبات اخلاقی جهان را بمنزله معرفت واقعی آن بداند میتواند خود را ضامن عالی ترین ایده آله قرار بدهد . این ایراد و اعتراض که فکر غربی نتوانسته انسان را به معنویت واقعی دلالت نماید فقط به فلسفه معاصر وارد است نه بگذشته آن . در میان متفکران قرن ۱۸ و حتی اوائل قرن ۱۹ فکر فکر فعالیت در يك معنویت عمیق وزنده پدید می آید . نتایج اینکه فکر اروپائی اصولی است نه مستیک «عرفانی» هموز محسوس نشده بود . ولی سپس وقتی که فکر غربی خود را مجبور می بیند که اینچنین تعبیر

این مبارزه و جدال عظیم عقاید بی سروصدا و مخفیانه ادامه یافته. دوطرز بینش علناً بهم نمی‌تازند و بحث در اصل را پیش نمی‌کشند. بلکه همیشه سازش با عقب نشینی تدریجی رویه انکاری و دادن امتیاز از طرف آن به نظریه مغایر برقرار میشود. امتیازاتی که بالاخره منجر به کنار رفتن رویه انکاری میگردد.

بیشترها دردوره باستانی برهمان باقبول اینکه اعراض تام از جهان فقط در نیمه دوم حیات باید اجرا شود امتیاز بزرگی به واقعیت آن داده‌اند. سپس بسودا باطرد و منع انزوا و ارتیاض و اعلام اینکه بی‌نیازی و وارستگی قلبی و باطنی درقبال جهان ارزشی بمراتب بیشتر از اعراض واقعی دارد از شدت وقاطعیت آن کاست. بعلاوه نظریه اخلاقی ترحم و شفقت وی متضمن تمایلات عملی بوده است. ولی بودا متوجه نبود که این چنین اخلاق چقدر با انکارجهان مغایرت دارد.

بهاگاوادگیتا تصدیق می‌نماید که فعالیت هم‌باندازعدم فعالیت ارزش دارد؛ و احیاناً از آنهم برتر است. ولی در اینجا منظور فعالیت است که بتواند - ولو ظاهراً - با انکارجهان سازگار بوده باشد؛ نه فعالیت ناشی از عوامل و تمایلات طبیعی.

بتدریج که در فکر هندی اخلاق اهمیت پیدا میکند و فعالیت با ضرورت اخلاقی توجیه میشود انکارجهان سست تر میگردد. بالاخره هنگامیکه اخلاق، فعالیت مبتنی بر مهر را الزامی می‌شمارد و کوشش در رفاه و آسایش ممنوعان و موجودات دیگر را وظیفه افراد قرار میدهد ساعت کنار رفتن نظریه انکارجهان نواخته میشود.

تحول فکری هند آنچیزی که برای تفکر ساده و سطحی واضح

بعلاوه هیچ در نظر نمی‌گیرد که خود فلسفه هند نامرور از مواحه سدن  
باشکالات و مسائلی که فلسفه عرب را در وضعیت فعلی قرار داده خودداری  
کرده است .

ویوه‌کاناندا و صاحب نظران دیگر هند الهه ادعان دارند که  
فلسفه عرب که این استعداد اکتشافات علمی و اختراعات را از حدود  
نشان داده ؛ می‌تواند زندگی اجتماعی را سازمان عقلانی بدهد و بطور  
کلی انسان و جامعه را بسوی تمدن راهنمایی کند . اما در مورد برتری  
همدیها در زمینه فکر و فلسفه ؛ آنها این مسئله را واضح و عبر قابل بحث  
می‌دانند .

ویوه‌کانانداسی خواست باحقانق اندی که خاص هند است «جهان  
را مقلب» سارد . بقول او روییدو کوس کلید ترفی انسانیت در دست  
هند است . به عقیده ویوه‌کاناندا و دیگران فقط هند می‌تواند راه و رسم  
ارحمه سیر و سلوک و عرفان را به جهان بیامورد . این صاحب نظران  
ظاهر را فراموش می‌نمایند که در جهان عرب هم حرفایی که از لحاظ  
ماهیت و ارزش همانند عرفان هندی است وجود دارد . آنها معتمد نابین  
فکر نامسلم هستند که اصالت و عمیق بودن خاص فکر و فلسفه هندی  
است .

آنها به حق ملاحظه می‌نمایند که عرفان در فکر و فلسفه عرب جای  
قابل توجهی اشغال نکرده . ولی هیچ در نظر نمی‌گیرند که این وضع  
از اینرو پیش آمده که عرفان نمی‌تواند حجابگوی سنیات و الزامات  
ایده آلیسم انات اخلاقی جهان باشد .

صاحب نظران مزبور نمی‌توانند پنهان نمایند که ازین لحاظ  
عرفان خود آنها کمتر قانع کننده است . ویوه‌کاناندا ارایه می‌بیمد

را کنار بگذارد نه تنها دیگر نمیداند رابطه معنوی انسان و بی نهایت را چگونه توجیه و تبیین نماید بلکه اصلاً بلزوم چنین مستیک «عرفان» هم متوجه نمی شود .

در نیمه قرن ۱۹ نه تنها تعبیر ایده آلیستی جهان آطوریکه فلسفه عقلی میکرد - بلکه هر گونه اقدام و کوشش سازش دادن ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات نیز - انجام نشدنی دیده شد . سیستم های فلسفی فیخته ، شلینگ و هگل آخرین کوشش در راه این چنین سازش است . از این زمان فلسفه غرب خود را مجبور بقبول این امر می بیند که شناسائی واقعیات ناقض ایده آلیسم اخلاقی جهان است . درین وضع می کوشد ایده آلیسم خود را - با صرف نظر کردن تدریجی از اخلاق (اتیک) و فقط با حفظ ساده اثبات آن - با واقعیت هماهنگ سازد .

هم رنگ و خیلی هم هم رنگ بارو و طرز فکر زمان ، فلسفه نیچه تنها مسئله فرد و جامعه را مورد توجه قرار داده و مسئله فرد و جهان را به کلی نادیده و ناشاخته گرفته است . جهان در نظر نیچه دکور و آرایش يك نسایش حزن انگیز است و بس .

فکر و فلسفه اروپائی چون خود را عاجز از سازش دادن ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیت دیده ؛ از اینرو يك ایده آل محقر مطابق با واقعیت و تنظیم شده روی آن ؛ اکتفا نموده است .

چنین است نمایش حزن انگیزی که فعلاً در برابر چشمان ما جریان دارد .

البته فکر همدی میتواند خود را برتر از این فلسفه غربی که دستخوش نابسامانی است بداند . ولی فراموش می نماید که در قرن ۱۸ و ۱۹ فلسفه مزبور در راه چه ایده آل بزرگی فداکاری نموده و چه عملی انجام داده .

در نتیجه اباب جهان مجبور خواهد شد از روی ضرورت آیهام  
بامستگلاتی که فکر اروپائی دسب و پا مبرد مواحه گردد .

فکر همدی چون در بموضع تحول خویش است باید این شهامت  
را داشته باشد که حدود را بموقع بیک آره اس حدی آماده سازد .  
باید بصمیم به تمائاتی و قبول حدود معرفت فوق محسوس بکیرد ؛ از  
تشت به خیال بافی که با اءرور شموده آن سرد دسب بردارد و از تفکیک  
حقیقت در حء اول و در حء دوم که به کتات آن به حای رو برو شدن بامستگلات  
از کمار آنها رد شده صرف نظر نماید . خلاصه باند از رر فید و بند و  
سلطه سنت های خود بدر آید .

صاحب نظران هند باید عرفان اتحاد معمولی بامائتماهی را  
آنطور بکه واقعا هست و به آنطور بکه ارمون و بصوص فدیسه بدسب  
آمده یا چمین اءغامی بامید شرح و بیان نماید .

ماهیت هر «مسیک» عرفان چمین بقاضا دارد که خود را در وراء  
رمان قرار دهد و هیچ سلطه بحرار سلطه حقیقت دانی برای خود ادعا نماید .  
فکر برای ییسر و ت و تکامل باید ار دره و کوءال استکالات بوصیح  
و رو برو شدن صمیمانه با واقعیت بگذرد . فکر اروپائی وارد این کوءال  
گردیده ولی فکر همدی هموز در ارتعاعات آنطرف است . اءر میخواست  
به نبه و از نفاع مقابل برسد باید شروع به بانی آمدن نماید .

پس بدین نحو فکر همدی و فکر اروپائی همردو در برانر مسئله  
سارش دادن ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات قرار گرفته  
است .

اگر فکر در حل این مسئله توفیق یابد از ایروست که زبدانی  
خطا و اشتباهی است و گمان می کرد که به حل آن نخواهد رسید مگر

عرب اعمال خیرخواهانه قابل ملاحظه‌ای انجام داده ؛ در حالیکه هند ؛ کشور حقایق ابدی با امروز در تسکین آلام بدبختان اقدامی بجای آورده ؛ دستخوس بئس و ناامیدی می‌شود و در یکی از نامه‌های خود ادعا می‌نماید که «هیچ اجتماعی نداشته‌اند تیره بحان و محرومین اجتماع را مورد فشار بیرحمانه قرار نمی‌دهد .» وی از آمریکا به یکی اردوسان هندی خود چنین می‌نویسد : «در ریمه معمولیت آمریکا خیلی ارما عفت تراست . ولی اجتماع آنها خیلی برتر از اجتماع ماس .»

چرا معمولیت هند انقدر نتیجه ناچیز دارد ؟ این سئوالی است ده ریزه‌کاراندا حرارت نمی‌کند در مورد آن عذیقا بحث نماید . وی علت آن را عدم توحه و علاقه و بی تفاوتی افراد می‌داند . وی می‌خواهد اقرار و ادعا نماید که مسئولیت آن مرحله طور تفکر هندی است ؛ که در طی فریها نحواسته مسائل رسیدگی و دیوی را مورد عبات قرار دهد . یس می‌توان گفت که طور فکر هندی تحول یافته و موضوع مهر و عشق عملی و فعال در آن شروع به انباء نقشی نگرفته در دوره جدید .

فکر هندی فقط در آغاز یک تحول عمیق داخلی است . کافی نیست که اصالب و صحت اباب اخلاقی جهان و اصل فعالیت را که از آن جاری می‌شود بشناسیم و ادعا نماییم . نمی‌توان همین طور ساده و سطحی نارد را بکشمه اضافه کرد . عنصر نارد بسان ماده معیر تأثیر می‌نماید .

البته فکر هندی به‌مدد انکار جهان می‌تواند از روبرو شدن با واقعیات اجتناب نماید . ولی بتدریج که نظریه اتات جهان را می‌پذیرد مجبور می‌شود که این واقعیات را در نظر بگیرد .



يك معنى بويژه معنى اخلاقى داشته باشد . ناگور بيهوده تمام هنرشاعرى خود را بكار برده تا نشان بدهد كه جهان يك نارى است كه جنبه و صفت اخلاقى دارد .

همينكه «مستيك» عرفان جا و محلى براى اثبات اخلاقى جهان مى دهد مجبور است هرگونه تعبير معنى معمى جهان را كنار بگذارد . آتوقت است كه بايد اقرار واعتراف بسابد كه مانند امام مدهب و هر فلسفه مبتنى بر اثبات جهان بايد يا نوحتهى متناسب با اساب آن بيدا بسايد؛ يا اينكه اكثما نمايد باينكه آنرا حفظ نمايد بدون اينكه بتواند با توضيح جهان آنرا موجه نشان بدهد .

چگونه انسان ممكن است با فعاليت خود باروح جهانى در توافق باشد . اكر اراطرف ديگر بدارد كه فعاليت حاقه اين روح برائى او مهم و مرمور و معما مى ماند ؟

فعاليت اين روح جهانى براى ما معما است براى اينكه در عين حال در ايحاد و انهدام . خلق و امحاء ، تولد و مرگ خود نمائى مى كند . ار اسرو ما نسى تو ابيم در آنچه در جهان ميگذرد براى خودمان اصلى كه بتوانيم آنرا اصل فعاليت خود قرار بدهيم بيدا كيم . بس براى ما نسى ماند مگر اينكه خودمان را وقف فعاليتى بكنيم كه بسا آن بر حسب احساسات و عواطف عميق خودمان وطايفى را كه در اين جهان نگردن داريم انجام بدهيم . فقط بس ارپى بردن به اين حقيقت است كه ما از دغدغه بيهوده كشف توضيحى براى جهان كه بماند ايدآلبسم اخلاقى مارا موحه سازد ؛ فارغ و آزاد خواهيم شد . فعاليت اخلاقى سهاچيزى است كه بوسيله آن ميتوانيم باروح جهانى ارتباط روحى پيدا بمائيم . چگونه ميتوان اين امر را توضيح داد ؟

باز در دست داشتن جهان شناسی ای که بتواند به خواسته های این ایده الیسم  
حوابگو باشد .

اما مآچهاسناسی ای که هدفی را بمانش بدهد که فعالیت اخلاقی  
خودمان را در تحقق آن میتوانیم بکار بریم نداریم . باوجود این فکر  
در برابر اینکه وی از همچو معرفتی که بآن نیازمند است محروم میباشد  
نسلیم بگردیده . آنوقت تعبیری از جهان در جهت ایده آلیسم اثباتی آن از  
خود انداع نموده . روی این چنین تعمیر است که تمام ادیان و فلسفه های  
دو اصلی استوار گردیده . عرفان هم به محض اینکه به اثبات اخلاقی  
جهان گرایش میساید ، خود آگاهانه یا باخود آگاهانه احتیاج به توسل  
بیک هدفیو تعبیر دارد .

اما مستیک «عرفان» مبتنی بر انکار جهان موصول به تعبیر معایری میشود .  
این عرفان تنها به ادعا و مشاهده اینکه جهان برای ما معنای نامفهوم می باشد  
اکتفا نمیساید . بلکه این ملاحظه را چنین تعبیر میساید که جهان واقعا  
معنی و هدفی ندارد . روی این چنین تعبیر و تفسیر این نظریه مبتنی شده که انسان  
باید بجهان محسوس وجهی داشته باشد : بلکه باید افکار خود را روی  
جهان غیر مادی منوجه سازد . همگامیکه انکار جهان بالآخره مجبور بپذیرش  
اصل فعالیت میشود . تصور می نماید میتواند آنرا با تعبیر معنی آن بوسیله  
این استدلال سازش دهد که انسان با تسلیم خویشتن در برابر مطلق در این بازی  
خالی از معنی که عبارت از جهان باشد شرکت میساید . این است آئین  
و نظریه بهاگاو ادگیستا .

باوجود این به محض اینکه منظور فعالیت اخلاقی میشود نه فعالیت  
فی نفسه و بخاطر خود ؛ دیگر نظریه باری قابل پشتیبانی نیست . اخلاق  
(اتیک) نمیتواند با آن جور بیاید . ماهیت و ذات بازی اینست که نمیتواند

و هستی ما در آنها . اخلاق ابتدائی که آن را به آنها در انسان ؛ بلکه در حیوانات تکامل یافته دیگر هم می بینیم در این امر اساسی است که موجودی را وابستگی خود به موجودات دیگر آگاه گردد و به آن عمل نماید .

همگامی که فکر ما وابستگی مرءوری را که بین ما و موجودات دیگر است مورد توجه قرار می دهد ؛ محسوس می شود اعتراف نماید که نمی تواند حدود آن را تعیین نماید . در وراء خانواده باید آنرا بطایفه و قبیله ، سپس به ملیت و بالاخره تمام انسانیت گسترش داد . حتی نمی تواند با ارتباط و تعاون با انسان اکثرا نماید . بلکه مجبور است قبول نماید که رشته و رابطه ای بین انسان و تمام مخلوقات وجود دارد .

اخلاق با مسامهی و اویسی ساد هر دو در اصل « بات توام اری » با ما هم مشترک اند . بر حسب « بات توام اری » انسان باید خود را در تمام موجودات ندیند . ولی « بات توام اری » اخلاق تحقیق و ملاحظه ای است که اصل و پرسیب عمل می شود ؛ در صورتی که « بات توام اری » برهمنائی فقط به بیان این حقیقت بطری اکثرا می نماید ؛ که روح جهانی خود را در تمام ارواح فردی پیدا می نماید .

اخلاق عبارت است از شماحتی مسئولیت خودمان است نسبت به تمام موجوداتی که زندگی می نمایند .

دو نوع عرفان ( مستمک ) موجود است . یکی از اصل وحدت روح جهانی و روح فردی استمناح می شود و دیگری از اخلاق بدست می آید .

عرفان وحدت ؛ حواء هندی و حواء اروپائی اخلاق نیست ؛ و حتی نمی تواند مبدل با اخلاق گردد . البته می توان با نسبت دادن ماهیب اخلاقی به روح جهانی به آنها هم حبیة اخلاقی فائل شد . ولی

برای فهم آن باید از يك اخلاق كامل حرکت نمائيم . اخلاق با كامل يعنى آنچه ما را منحصر ابرويه خودمان نسبت ديگران و جامعه مشغول ميسازد با روح جهانی در ارتباط نميگردد . ما معي نوايم با آن ارتباط پيدا نمائيم مگر در يك اخلاق جهانی و نامتناهی يعنى اخلاقی كه ما را محور می نمايد بتمام موجوداتی كه در محيط فعاليت ما واقع شده اند فداكار باشيم .

قانون و فرمان اساسی اخلاق محرم شمردن ريدگی است . ما بايد آن را در باره خودمان و ديگران موقع عمل بگذاريم . نسبت بخودمان با جستجوی رسد و گسترش حيات و تکميل معمولی و اخلاقی خودمان بحد امکان : بدستور مزبور عمل می نمائيم . اما در باره ديگران ، دستور فوق را بدین نحو بموقع عمل می گذاريم ؛ كه با آنها ياری نمائيم تا آنجا كه ممكن است در حفظ و بهتر كردن حيات خود بکوشند .

چيز بكه ما عشق نامهرمی ناميم در اصل نيست مگر احرام ريدگی . هيچ اررسی حواه مادی و حواه معمولی اررش نيست مگر ارين لحاظ كه تا حد ممكن بحفظ و گسترش حيات كسك نبايد .

اخلاق در الزامات و شمول خود نامتناهی است . با آگاهی يافتن به وابستگی خودمان با موجودات ديگر ؛ و عمل كردن با آن است كه ما با آنها راه ممكن ميتوانيم با وجود نامتناهی كه همه جيز را آن زيدگی ميگيرند ارتباط پيدا كنيم . به نا ساخت جهان ؛ بلكه با شناخت حقيقت و شمول جوهر و اهميت اخلاق می توانيم معنی ای بحيات خودمان بدهيم .

اخلاق به اين امر اساسی ميجر می شود كه حيات ما از حيات ديگری زائيده شده ؛ و حيات های ديگری را به وجود می آورد . ما محصرأ برای خودمان نميكنيم . هستی های ديگری در هستی ما شريك اند

باوداکاری درباره دیگران اتحاد و وصل روحی و معنوی را با نامتاهی  
که هر وجود باخود دارد تحقق می بخشیم .

مستیک «عرفان» اخلاقی در پی این نیست که بفهمد چرا روح‌های در  
روح حقیر انسانی بخود معرفت حاصل می نماید. بلکه فقط متواضعانه باین  
ملاحظه اکتفا می‌ماید که دهن و روح حقیر انسان بوسیله اخلاق با روح  
جهانی ارتباط پیدا می کند و در این ارتباط حط و لذت و غمی و آرامش  
بدست می‌آورد .

در عرفان (مستیک) اخلاقی انسان بزرگترین معمولی و عیب‌ترین  
ایده آلیسم را مانند ارزشهای فناپذیر بدست می‌آورد.  
هر قدر فکر همدی اخلاقی بشود کمتر به تعبیر اخلاقی عرفانی که  
طبیعة و ذاتاً اخلاقی نیست و نمی تواند هم اخلاقی بشود اکتفا خواهد  
نمود . رود یادیر بالاخره مجبور خواهد شد که این عرفان (مستیک) را  
کمار بگذارد و عرفان (مستیک) اخلاقی را بپذیرد .

پایان

به محص اینک فکر ار قبول و تأیید اینک روح جهانی و جهان برای ما معمای غیر قابل فهم است سر موئی منحرف می شود دیگر نمی تواند در راه حقیقت بماند .

فکر هندی جدید کوشش می نماید بعرفان وحدت ؛ معنی و جنبه عرفان اخلاقی بدهد . ولی در این راه کمتر توفیق می یابد . همانطوریکه اکارت (۱۳۲۷-۱۲۶۰) بهمان عمل درباره «مستیک» عرفان اروپائی دست زد و چندان توفیقی نیافت . پیوندهای اخلاق روی درخت عرفان وحدت نمی گیرد . اما برعکس عرفان زائیده شده از اخلاق میتواند قبول نماید که روح جهانی و جهان برای ما معمای غیر قابل حل است .

چون نیازی بتوصیح و توجیه جهان ندارد اریرو باشناسائی واقع اختلافی پیدا نمی کند . در صورتیکه عرفان وحدت اررس و احترام کمی بعلم قائل بوده و ادعا دارد که یک معرفت شهودی و مستقیم ار جهان دارد ؛ که در جنب آن هر گونه معرفت دیگر حقیر و بی معنی است ؛ عرفان اخلاقی اررس هر گونه شناسائی را می پذیرد . این عرفان میداند که تحقیقات و اکتشافات علمی این سر و رمز را عمیق تر میسارد که هر چیزی که هست عبارت از اراده و خواست زندگی است .

عرفان زائیده شده از اخلاق شعار (دو کتا ایگنوراسیا) ' را که مستیک های «عرفای» قرون وسطی بکار میبردند برای خود میخواستند . «دو کتا ایگنوراسیا» عرفان اخلاقی نادانی است در اینک که حاضر و تسلیم می شود باینک که چیزی از معما که جهان باشد نمیداند و نداند . ولی دانش است در اینک که میداند که تنها چیزی که دانستن آن برای ما امکان دارد و نیازمند بدانستن آن هستیم ؛ این است که هر چه هست زندگی است و

۶- بودا و آئین او - زندگانی بودا - طرد ارتیاس - ممشاء  
درد - عدم واقعیت جهان محسوس - سلسله علل - من - نیرو و انا  
اخلاق بودا - آهیمسا و برحم - معنویت اخلاق - اخلاق  
و سرکرده‌ی. اخلاق غیرروحانیها و عدم فعالیت، اهمیت  
و عظمت بودا

۹۱-۱۲۳

۷- سرنوست بعدی بودیسم در هند. بودیسم مذهب، مسود.  
بودیسم ماهایی - عدم واقعیت جهان - حقایق دوگانه

۱۲۴-۱۴۰

۸- بودیسم در چین و تبت و مغولستان - بودیسم و  
تائوئیسم. مکاتب مختلف بودیسم چین. بودیسم تبت

۱۴۱-۱۵۲

۹- بودیسم در ژاپن - مکاتب مختلف. انات جهان.  
بی‌سیر - بودیسم جهانی

۱۵۳-۱۶۰

۱۰- آئین بعدی براهمانی - براهما سوبراما - سامکار -  
بطریقه دو حقیقت.

۱۶۱-۱۷۰

۱۱- بیس براهمانی جهان در قوانین مایو.

حقوق و تکالیف براهمان - قوانین مدنی و جزائی - دریم  
طبقاب. قصاصات بیجهت.

۱۷۱-۱۷۷

۱۲- هندوئیسم و عرفان بهاکی - ممشاء همدوئیسم یگانه‌پرستی  
عرفان بهاکتی و عمل - عرفان بهاکتی و احلال. مهابهاراتا و بها  
گاواد گیتا

۱۷۸-۱۸۸

۱۳- بهاگاواد گیتا - شروع بودن فعالیت و عدم فعالیت - جهان  
مانند باری. فیخته و بهاگاواد گیتا

۱۸۹-۱۹۸

۱۴- از بهاگاواد گیتا تا عصر حاضر. عرفان هندوئی و عرفان  
براهمایی. راماحونا - کورال - رامانا - بولسی داس -  
کبیر

۱۹۹-۲۱۰

## فهرست مطالب

- ۱-۵      بیش‌گفتار مولف
- ۱- فکر غربی و فکری هندی - اتمات و انکار جهان ، مویسم و
- ۶-۲۰      دو آلیسم ، عرفان و اخلاق
- ۲- بیدایش انکار جهان در فکری هندی - انکار جهان بیش
- ۲۱-۳۳      برهمان - منشاء عرفان برهمی .
- ۳- آئین اریپی شاد - اتحاد با براهمان - عرفان برهمانی
- و اخلاق . عرفان برهمانی و تناسخ - تناسخ و اخلاق - براهمان
- و جهان محسوس - روح جهانی و روح فردی - روح و
- جسم - اخلاق و نکالیف طبقه‌ای - سامخیا - جائینیزم و
- ۳۴-۶۷      مویسم .
- ۴- آئین سامخیا - مفهوم بجاج - دوره‌های جهانی - نظریه
- ۶۸-۷۵      سامخیا و عرفان برهمانی
- ۵- جائینیزم - فکر بازگشت و انکار جهان - منشاء آهیمسا
- ۷۶-۹۰      معادل آهیمسا نزد دانشمندان اخلاق چینی .





۱۵۔ فکر ہندی جدید . رام موہاں رہ . دبدرانات تاگور  
کشاب کاندراسن . راما کریشنا . ویوہ کاناندا . مہاتما گاندی  
رابیندرانات تاگور . تاگور و متوں مقدسہ . اور وید و گوز .

۲۱۱-۲۵۲

رادا کریشنان

۱۶۔ نظری کوتاہ بگدشتہ و دیدی ار آئیدہ . تحول فکر  
عربی و فکر ہندی . فکر ہندی . مسئلہ احترام واقعیت .  
فکر عرفانی و اخلاق . اخلاق بامنہاہی۔ عرفان وحدت و

۲۵۳-۲۶۵

عرفان اخلاقی